This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google™ books

https://books.google.com

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

Digitized by Google

THE LIBRARY
OF THE

PERIODICAL ROOM
CLASS 205
BOOK R325

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

V100

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE MM.

René DUSSAUD et **Paul ALPHANDÉRY**

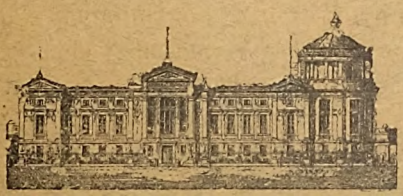
Membre de l'Institut
Conservateur des Musées
Nationaux

Directeur d'Études
à
l'École des Hautes-Études

AVEC LE CONCOURS DE MM.

Pr. ALFARIC, J. CAPART, J.-B. CHABOT, Fr. CUMONT, G. FOUCART,
A. FOUCHER, Maurice GOGUEL, Ch. GUIGNEBERT,
Israel LÉVI, Sylvain LÉVI, Ad. LODS, Fr. MACLER,
M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX, Ed. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE,
Ch. PICARD, A. RÉBELLIAU, Salomon REINACH, P. SAINTYVES,
J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, etc., etc.

TOME C. N° 1. — JUILLET-AOUT 1929



PARIS
LIBRAIRIE ERNEST LEROUX
28, RUE BONAPARTE (VI^e^)

1929

Digitized by Google

SOMMAIRE

Jean Przyluski : **La croyance au messie dans l'Inde et l'Iran.**
Mustapha Abd el Razik : **La révélation dans l'Islam (Ouahï).**
Ch. Picard : **L'éleusinisme et la disgrâce des Danaïdes.**

REVUE DES LIVRES

I. — *Analyses et comptes-rendus.*

1° *N. Valmin.* Description de la Messénie (*René Dussaud.*)
2° *P. Roussel.* Un nouvel hymne à Isis (*R. D.*)
3° *Cdt Armand Lipman.* Authenticité du Pentateuque (*Ad. Lods.*)
4° *H. Windisch.* Der Sinn der Bergpredigt (*M. Goguel.*)
5° *J. Vosté.* Catalogue de la Bibliothèque syro-chaldéenne de Notre-Dame des Semences près d'Alqos (Iraq) (*Fr. Nau.*)
6° *H. Grimme.* Texte und Untersuchungen zur safatenisch-arabischen Religion (*M. Cohen.*)
7° *A. Levi.* La filosofia di Tommaso Hobbes (*B. Landry.*)
8° *E. Préclin.* L'union des Eglises gallicane et anglicane (*J. Marty.*)
9° *E. Préclin.* Les Jansénistes du XVIIIe siècle et la constitution civile du clergé (*J. M.*)

II. — *Notices bibliographiques.*

Journal of the American Oriental Society. — Bulletin of the School of Oriental Society. — The Museum of Far Eastern Antiquities. — *Nobushiro Matsumoto.* Essai sur la mythologie japonaise. — *Fr. H. Spiegelberg.* Die Profanizierung des japanischen Geistes. — *J.-B. Coulbeaux.* Histoire politique et religieuse de l'Abyssinie. — *Fr. Cumont.* Les religions orientales dans le paganisme romain. — *A.-M. Jacquin.* Histoire de l'Eglise, t. I. — *Fr. Macler.* Trois conférences sur l'Arménie. — *F. Vernet.* La spiritualité médiévale. — *P. Aubanel.* Le génie sous la tiare. — *Léon de Modène.* Cérémonies et coutumes qui s'observent aujourd'hui parmi les Juifs. — *Maurice Garçon.* Vintras hérésiarque et prophète. — *E. Seillière.* Le néo-romantisme en Allemagne. II. La sagesse de Darmstadt.

CHRONIQUE

La *REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS* paraît tous les deux mois, par fascicules in-8° raisin, de 8 à 10 feuilles d'impression.

Prix de l'abonnement 1927 :	Paris	**75 fr.**
—	Départements	**75 fr.**
—	Étranger	**85 fr.**
Un numéro pris au Bureau		**22 fr.**

Il reste quelques collections complètes de la Revue qui sont vendues 4,500 l'une.

La Revue est purement historique ; elle exclut tout travail présentant un caractère polémique ou dogmatique.

Prière d'adresser tous les ouvrages destinés à la Revue à : la *Direction de la Revue de l'Histoire des Religions*, à la Librairie Ernest Leroux, 28, rue Bonaparte, Paris (VIe).

AVIS IMPORTANT AUX ABONNÉS : Les demandes en duplicata des numéros non arrivés à destination ne pourront être admises que dans un délai maximum de 15 jours après réception du numéro suivant.

Digitized by Google

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME CENTIÈME

Digitized by Google

Digitized by Google

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

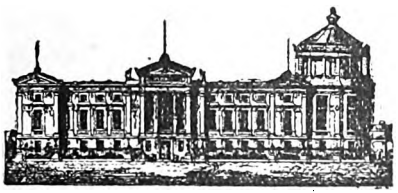
REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

CINQUANTIÈME ANNÉE

TOME CENTIÈME



PARIS
LIBRAIRIE ERNEST LEROUX
28, RUE BONAPARTE (6e)

1929

Digitized by Google

Digitized by Google

LA CROYANCE AU MESSIE DANS L'INDE ET L'IRAN

A PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT

M. Emil Abegg a publié en 1928 une importante étude d'histoire religieuse : *Der Messiasglaube in Indien und Iran* (1). Un titre si vaste suscite de grands espoirs et pourrait causer quelque déception. Pour juger l'ouvrage équitablement, il faut considérer ce qu'il contient et distinguer ce qu'il apporte de nouveau, sans tenir compte du titre qui est un peu ambitieux.

Le livre est divisé en trois parties précédées d'une introduction et suivies d'une conclusion et d'un copieux index ; la première partie (p. 5-144) traite de la croyance au Messie dans l'Hindouïsme ; la deuxième (p. 145-202) et la troisième parties (p. 203-240) ont respectivement pour objet la même croyance dans le Bouddhisme et le Parsisme. La première partie qui est de beaucoup la plus développée est également la plus neuve. Comme l'auteur nous en avertit dans sa préface, son intention était d'abord de faire connaître un texte qui était resté totalement ignoré : le *Kalki-purāna*. Il s'est ensuite décidé à prolonger sa recherche sur les domaines voisins : Bouddhisme et Parsisme, sans prétendre épuiser toutes les sources d'information. Si nous nous croyons obligé de signaler plus loin des lacunes, ce ne sera donc point pour en faire reproche à l'auteur, mais pour indiquer

(1) *Der Messiasglaube in Indien und Iran auf Grund der Quellen dargestellt*, Walter de Gruyter et Cº, Berlin und Leipzig, 1928, in-8º, VI + 286 p., 8 pl.

Digitized by Google

que ses conclusions, fondées sur une connaissance incomplète des documents, devront être revisées.

Ces conclusions peuvent être résumées ainsi : dans trois grandes religions des peuples de langues aryennes : Bouddhisme, Hindouïsme, Parsisme, les représentations relatives au Messie se sont formées d'une manière absolument indépendante et sans l'intervention d'influences extérieures. Sans doute, au cours de l'évolution, le contact s'est maintes fois établi, d'abord entre l'Hindouïsme et le Bouddhisme, puis entre les doctrines indiennes et iraniennes ; mais les points de départ étaient différents : dans l'Hindouïsme, le Messie est la réincarnation future d'un dieu qui a déjà paru plusieurs fois dans le monde ; les Bouddhistes annoncent au contraire l'avènement d'un nouveau prédicateur de la Loi, tandis que les Parsis prédisent la naissance miraculeuse d'un fils du Fondateur de la Religion.

Avant de discuter plus longuement la thèse de M. Abegg, indiquons sommairement ce qui paraît être le point faible de son argumentation. Spécialisé d'abord dans l'étude du *Kalki-purāna*, c'est-à-dire d'un texte récent, il a été tenté de mettre les idées qui s'y expriment sur le même plan que des croyances beaucoup plus anciennes du Bouddhisme et du Parsisme. Il a, par conséquent, surtout été frappé des différences que présentent les trois grands systèmes religieux et il a été amené à supposer, aux origines, un désaccord fondamental.

Il semble que le problème doive être posé autrement. La croyance au héros qui paraît à la fin du monde a des origines lointaines ; elle a sommeillé longtemps dans les couches profondes de l'âme populaire et le moindre prétexte suffisait pour la faire surgir à nouveau. Qu'on imagine le Messie comme un Buddha ou comme un fils de Zoroastre, comme un pieux ascète ou comme un guerrier à cheval, ce sont là des apparences transitoires et secondaires. Sous le costume pittoresque et l'anecdote légendaire, il faut retrouver l'ancien mythe. Ensuite on devra se demander si ce mythe présente, d'un pays à l'autre, des ressemblances telles qu'une influence extérieure puisse seule les expliquer.

Digitized by Google

***

M. Abegg a consacré une grande partie de son livre à Kalki, le dernier avatar de Vishnu. C'est une figure étrangement complexe. Dans les sources littéraires, Kalki apparaît comme un personnage humain. Mais il est constamment associé au Cheval merveilleux qui est une des incarnations de Vishnu. M. Abegg se demande, sans pouvoir répondre avec assurance, si le Kalki thériomorphe est primitif ou bien si le Cheval s'est ajouté tardivement à un héros, à la fois Brahmane et Monarque universel, en qui reparaissaient certains traits de Vishnu, destructeur du monde. La représentation du Brahmane combattant à cheval contredit nettement l'idéal brahmanique. Il semble donc qu'en Kalki se soient confondues, outre l'image du Cheval divin, celles d'un Brahmane et d'un Roi guerrier.

D'ailleurs, la figure du guerrier à cheval est étrangère à l'épopée : dans le *Mahābhārata*, les grands chefs combattent toujours sur leur char. Ceci donne du poids à l'hypothèse de Lassen suivant laquelle les Indiens auraient conçu Kalki à l'image des envahisseurs scythes, huns ou musulmans.

D'après divers textes bouddhiques, Maitreya, le futur Buddha, doit apparaître en même temps qu'un monarque universel nommé Çankha. La littérature bouddhique distingue donc nettement le Sauveur futur et le monarque universel, tandis que le *Kalki-purāna*, beaucoup plus récent, les confond. D'autre part, certains textes bouddhiques, au lieu d'associer à Maitreya un seul Cakravartin font paraître en même temps que lui quatre grands rois : Pingala, Pānduka, Elapatra et Çankha (cf. Abegg, p. 156). La littérature brahmanique connaît également quatre rois futurs : Maru, Devāpī, Viçākhayūpa et Kalki lui-même. Au lieu d'opposer l'Hindouïsme au Bouddhisme, il y aurait donc avantage à comparer les deux eschatologies de manière à éliminer les traits accessoires et secondaires en ne conservant que ce qui est durable.

On ne saurait trop insister sur l'importance du rôle assigné au futur monarque universel. Les légendes bouddhiques placent dans les premiers temps du monde un monarque qui règne sur tous

Digitized by Google

les hommes. Ensuite, la terre est partagée entre plusieurs rois. Mais ce morcellement de la puissance royale ne doit pas toujours durer. La royauté universelle sera restaurée quand paraîtra un roi guerrier capable d'exterminer les barbares des marches frontières. On voit déjà combien ces conceptions sont conformes à l'eschatologie biblique.

La ressemblance paraîtra même tout à fait surprenante si l'on explique comme je suis tenté de le faire, les noms des adversaires de Kalki.

Maru lutte contre les Kkaça et les Kāmboja, Devāpī contre les Cīna et autres barbares, Viçākhayūpa contre les Pulinda. Kalki lui-même a pour adversaires Koka et Vikoka, deux chefs des Dānava (cf. Abegg, p. 119-120). Or, dans toutes les visions apocalyptiques, la lutte contre les barbares prélude nécessairement à l'ère messianique : Israël livre un grand combat contre les forces des Gentils coalisés sous le commandement de Gog et de Magog. Les efforts des exégètes indiens pour rattacher Koka et Vikoka à un Asura « Loup » (*vṛka*) ne doivent pas faire illusion. Koka et Vikoka ne sont pas des noms aryens et il est tentant de les rapprocher de Gog et Magog. Ces deux noms ont pu pénétrer dans l'Inde par l'intermédiaire de la littérature arabe.

L'hypothèse d'une influence sémitique sur l'eschatologie indienne peut expliquer d'autres faits. Dans la tradition musulmane, quatre personnages forment le groupe de ceux qui n'ont pas goûté la mort et qui reparaîtront à la fin des temps : Elie, Al-Khadir, Jesus et Idrīs (cf. les articles de A-J. Wensinck dans l'*Encyclopédie de l'Islam* s. v. Khadir). Cette tétrade présente-t-elle des affinités avec le groupe de Kalki et de ses trois compagnons ?

Devāpī et Viçākhayūpa ne paraissent qu'assez tard parmi les personnages messianiques. Mais Maru est probablement très ancien. Dans un travail qui a paru dans le *Bulletin de la Société de Linguistique*, XXX, p. 197, j'ai essayé de montrer que Bharu et Maru sont des formes équivalentes, probablement anaryennes, et dont les sens se sont différenciés, la première désignant la mer et la seconde le désert.

Digitized by Google

Suivant la tradition musulmane, Elie et Al-Khadir, lorsqu'ils eurent été témoins de la première révélation faite par Muhammed, auraient désiré mourir. Mais Muhammed leur dit : « O Khadir, c'est à toi qu'il incombe d'assister ma communauté dans le désert et c'est à toi, ô Ilyās, qu'il importe d'aider ma communauté dans la mer. » Comme, d'autre part, Khadir « le Vert » est souvent en relation avec la mer, il semble bien que celui qui commande au désert et celui qui commande dans la mer soient deux personnages interchangeables. En fait, certains auteurs musulmans confondent Elie avec Khadir ; d'autres identifient Khadir et Elisée et croient qu'Elisée est le gardien de la mer, tandis qu'Elie est le gardien du désert. Puisque dans l'Inde Bharu et Maru sont des formes équivalentes associées l'une au désert et l'autre à l'Océan, il est significatif de voir un roi Maru reparaître à la fin du monde et de trouver dans le *Jātaka* pali un roi Bharu qui règne sur la mer et dont le royaume aurait jadis été enseveli sous les flots.

On notera encore que, dans les Apocalypses, Elie reparaît à la fin du monde avant le Christ ; pendant le règne du Messie, il est un des huit princes qui l'assistent ; son principal attribut est la trompette ; il en sonne pour rassembler les tribus d'Israël et réveille ainsi les morts. Les textes bouddhiques nomment un roi à la Conque (Çankha) parmi les monarques qui régneront au temps du Sauveur futur, Maitreya. Or la conque (*çankha*), dont se servaient les hérauts, est l'équivalent indien de la trompette sémitique.

Il doit donc y avoir des affinités entre le groupe Khadîr, Elie, Elisée, d'une part et le groupe Bharu, Maru, Çankha d'autre part. En outre, les quatre immortels chargés de veiller sur la Loi de Muhammed rappellent inévitablement les quatre Arhat qui gardent la Loi du Buddha. Si nous ne savons pas clairement quel rôle était réservé à ces Arhat à l'avènement de Maitreya, c'est que nos connaissances sont incomplètes, mais il n'est guère possible de mettre en doute le caractère messianique de ces gardiens de la Loi.

Digitized by Google

⁂

Kalki apparaît dans les textes et dans l'iconographie tantôt comme un cheval, tantôt comme un personnage à tête de cheval, tantôt enfin comme un personnage humain monté sur un cheval. M. Abegg fait finement observer qu'en général la divinité montée sur un animal n'est autre que cet animal lui-même (p. 48 n. 4). Bien que la conception thériomorphe de Kalki apparaisse seulement dans les sources les plus récentes, elle représente sans doute une forme ancienne dans l'évolution historique. Il est possible que deux représentations primitivement indépendantes se soient finalement superposées : d'une part, une figure animale, objet d'un ancien culte et, d'autre part, un être à forme humaine.

M. Abegg n'a pas poussé assez loin l'étude des origines du cheval sauveur. En trois pages (p. 53-55), il passe en revue les divers aspects du cheval divin dans l'Inde aryenne et anaryenne, mais il omet malheureusement les faits les plus caractéristiques ou ne leur accorde que peu d'attention. S'il insiste à bon droit sur les rapports entre le cheval et le soleil, il n'indique qu'en note le caractère royal du cheval. On ne peut guère séparer ces deux aspects du dieu : animal solaire et animal royal. M. A. le pouvait d'autant moins que, si Kalki est un avatar de Vishnu, dieu solaire, il est aussi un roi et même un roi des rois et le cheval est un attribut du monarque universel (1).

Le cheval divin n'appartient pas seulement au védisme, à l'hindouïsme et aux religions anaryennes ; il apparaît aussi dans les textes bouddhiques et il est regrettable que M. A. les ait négligés, car c'est seulement dans cette littérature que le cheval joue proprement le rôle d'un Sauveur.

Le *Karandavyūha*, texte mahâyâniste, dont Burnouf a donné une analyse (*Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, p. 223 de la 2e éd.), contient l'histoire d'un jeune marchand

(1) Cf. Ed. Huber, *Etudes de littérature boudhique*, B. E. F. E.-O., VI, p. 35-36.

Digitized by Google

nommé Simhala qui, assailli par la tempête, fait naufrage au large d'une île peuplée de démons femelles (*rākṣasī*).

Simhala et ses compagnons atteignent en nageant le rivage où les *rākṣasī* les accueillent sous la figure de gracieuses jeunes femmes. Mais, pendant la nuit, Simhala apprend que d'autres voyageurs ont été jetés dans une prison d'où les *rākṣasī* les tirent chaque jour pour les dévorer. Simhala rassemble alors ses compagnons et les engage à fuir. Au bord de l'Océan un cheval merveilleux, doué de la raison et de la parole, vient au devant de lui et offre de le transporter sur son dos, hors de l'île, lui et les autres naufragés. « Celui, ajoute-t-il, qui touché par les plaintes et les larmes des *rākṣasī*, jettera un seul regard en arrière, au moment où il verra disparaître le rivage, est irrémédiablement perdu. Il tombera dans la mer et deviendra la proie des ogresses. » Les compagnons de Simhala acceptent avec joie de quitter l'île, mais aucun d'eux ne résiste aux supplications des *rākṣasī*. Aussi disparaissent-ils l'un après l'autre dans les flots. Simhala seul échappe à la mort.

Ce récit qui, par certains côtés, rappelle la fable des Sirènes, nous est connu sous des formes très diverses dans des textes sanskrits, palis et non-indiens. Il a en outre été maintes fois figuré par les sculpteurs dans l'Inde et hors de l'Inde. Récemment, dans une excellente monographie qui a paru en même temps que le livre de M. Abegg, M. Goloubew a étudié les représentations du dieu chevalin principalement dans l'art indochinois (*Le cheval Balāha*, dans *B.E.F.E.O.*, 1928, p. 223-237). Une étude comparative des différentes versions permettrait de dégager les plus anciens éléments du conte. On verrait notamment que le cheval *balāha*, par sa bouche en forme de bec de corbeau, s'apparente au *rokh* et à l'oiseau solaire, et qu'à l'image de Keçin, le cheval mythique du Veda, il a de longs crins auxquels se suspendent les malheureux qu'il sauve ainsi du trépas ; ce dernier trait se retrouve également dans des contes où des naufragés se sauvent en se suspendant aux plumes du *rokh*.

Si l'attention de M. Abegg s'était fixée sur Keçin et sur le cheval sauveur, peut-être aurait-il cherché un lien entre ce vieux

Digitized by Google

mythe et les faits qu'il énumère p. 81, n.2 : un des noms de Krshna est Keçava « le Chevelu » ; il naît lui-même d'un cheveu de Vishnu qui entre dans Devakī et la féconde; son frère Baladeva naît de la même manière. Ces histoires rappellent la fable de Danaë qui conçoit sous l'influence des rayons du soleil. Il semble que les cheveux de Vishnu et les crins du dieu chevalin soient une interprétation mythique des rayons solaires (1).

En somme, une comparaison détaillée des faits hindouïstes et bouddhiques ferait sans doute apercevoir la parenté de deux mythes appartenant à des systèmes religieux très différents : le mythe du cheval sauveur Balāha, incarnation de Çākyamuni ou de Lokeçvara, et celui du dieu chevalin, dernière incarnation de Vishnu.

⁂

Les mots qui désignent les notions cardinales dans l'eschatologie indienne n'ont pas d'étymologie satisfaisante en sanskrit. On a voulu rattacher Kalki à *kalka* « souillure » en supposant que Kalki, littéralement « le souillé » aurait été appelé ainsi parce qu'il était pur (Abegg, p. 57, n. 3), mais cette explication est puérile et *kalka* lui-même n'a guère l'apparence d'un mot indo-aryen. Nous savons d'autre part, grâce aux recherches de Lüders, que le dernier âge du monde, le Kaliyuga, tire son nom d'un coup au jeu de dés et précisément d'un coup malchanceux. Kali est synonyme de *alakṣmī* « malheur ». Un roi qui opprime ses sujets et laisse son royaume en proie aux barabares est appelé Kali. M. Abegg (p. 20-21) indique que ce mot pourrait se rattacher à *kāla* « noir », mais est plutôt tenté de le rapprocher de *kāla* « le Temps » qui désigne aussi le dieu de la Mort. Malheureusement, *kāla* reste lui-même inexpliqué.

Observons maintenant que tous ces mots : *kali*, *kāla*, *kalki*, *kalka* ont tous un air de famille et pourraient dériver d'une racine *kal-* avec ou sans suffixe : *-ka*, *-ki* ; en outre, ils présen-

(1) Les rayons du soleil et de la lune sont appelés « cheveux » (*Mahābhār.*, VII, 202, 134).

Digitized by Google

tent tous certaines analogies sémantiques. Le dieu de la Mort est souvent appelé « le Mauvais » dans les textes bouddhiques et les Upaniṣad. Les notions de mal moral, de malchance et de souillure sont étroitement liées. Quant à Kalki, il paraît avoir désigné d'abord un être néfaste. D'après la doctrine jaina, la décadence de la religion est marquée périodiquement par l'apparition de mauvais rois nommés Kalki et Upakalki (p. 140). Dans l'Hindouïsme même, Vishnu dont Kalki est l'ultime avatar, est parfois conçu comme un destructeur de l'Univers (p. 35 et cf. p. 58, n. 3). Parfois aussi (*Mahābhār.*, III, v. 12982), Vishnu prend à la fin du monde l'aspect du dieu de la Mort, de sorte que, dans la mythologie comme dans le langage, Kāla et Kalki sont en partie superposables. La série *kāla, kali, kalka, kalki* n'est sans doute pas indo-aryenne. Ce n'est point ici le lieu d'instituer une enquête sur la racine *kal-* dans les langues anaryennes de l'Inde. Qu'il suffise d'indiquer que, dans la mieux connue des langues munda, le santali, *kal* signifie « ennemi, poison, serpent et en général tout ce qui est dangereux et doit être évité ».

⁂

Si l'on admet avec M. Abegg que le messianisme indien est indépendant de l'eschatologie iranienne, on ne peut expliquer certaines ressemblances qu'il est bien difficile d'attribuer au hasard. Ces ressemblances n'apparaissent pas très nettement lorsqu'on compare au futur Buddha Maitreya, Saošyant le Sauveur zoroastrien. Mais il est présumable que Saošyant n'appartient pas à la plus ancienne religion iranienne et qu'il a été précédé dans le rôle du Messie par le dieu Mithra (1).

(1) « On peut se demander si, au lieu d'une substitution de Mithra à Saoshyant dans les mystères, ce n'est pas en réalité une substitution de Saoshyant à Mithra qui s'est produite dans le système avestique. Il est à noter que Saoshyant « le bienfaiteur (der Heiler) » est un nom commun qui désigne encore dans l'Avesta plusieurs héros (cf. Windischmann, *Mithra*, p. 85 ; Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. III, p. 225, col. 1). La transformation de cet adjectif en nom divin pourrait bien être une innovation du zoroastrisme. » (Cumont, *Mon. myst. Mithra*, I, p. 188, n. 6).

Digitized by Google

Observons en outre que l'apparition du Bouddhisme dans l'Inde coïncide à peu près avec la conquête du Penjab par Darius et par conséquent se place en un temps où la pénétration des idées iraniennes dans l'Inde était singulièrement aisée. Dans ces conditions, il est peu probable que l'analogie soit fortuite entre le nom de Mithra, le Messie iranien, et celui de Maitreya, le futur Buddha.

L'hypothèse d'une ressemblance due au hasard doit sans doute être rejetée, car non seulement les noms des deux Sauveurs sont comparables, mais on leur applique la même épithète. En effet, au chapitre I du *Saddharmapundarīka*, Maitreya est l'interlocuteur du Buddha Çākyamuni qui l'appelle souvent : « ô toi qui es invincible (*ajita*) ». Burnouf a noté dans sa traduction du *Lotus*, I, p. 333 : « Cette qualification (*ajita*) s'applique au Buddha futur Maitreya. J'en ignore jusqu'à présent l'origine... » Plus tard, Kern, en traduisant le même texte (*Sacred Books of the East*, XXI, p. 18), fit observer qu'Ajita, qui est un des noms de Maitreya, est l'équivalent exact d'*invictus*, épithète constante de Mithra. Mais Kern n'alla pas plus loin. Le fait est cependant d'autant plus remarquable que le nom d'Invincible donné par le Buddha à un religieux de son entourage est au moins inattendu.

Il est vrai qu'Ajita servant à désigner Maitreya ne paraît que dans des textes probablement tardifs. On n'en relève pas un exemple sûr dans toute la littérature pâlie. Mais cet argument *a silentio* est précaire. En général, l'école des Thera se soucie peu des croyances populaires et sa doctrine n'est guère teintée de messianisme. Tout autre est l'enseignement du Grand Véhicule en quoi revit le Bouddhisme primitif et où s'épanouissent des conceptions religieuses analogues à celles de l'Iran : Ajita Maitreya est le Messie ; l'Être suprême est à la fois le Temps illimité (Amitāyus) et la Lumière illimitée (Amitābha) ; de cet Être suprême émane Avalokiteçvara le Compatissant, dont une des formes est le Cheval Sauveur Balāha. Il est vraisemblable que toutes ces idées ne se sont pas intégrées simultanément dans le Bouddhisme ; l'influence iranienne s'est probablement exercée à plusieurs repri-

Digitized by Google

ses et il est possible que le mythe de Maitreya se soit introduit dans l'Inde antérieurement à la notion d'Ajita. Mais le fait que les deux mots désignent le même personnage n'en est pas moins significatif.

Un autre trait commun au Bouddhisme et au Parsisme est la légende de Kāçyapa-Keresaspa. Saošyant sera aidé dans sa lutte contre les puissances des ténèbres par le héros Keresaspa. En attendant la venue du Messie, ce héros dort d'un sommeil léthargique dans la plaine Pešyānsai au Kābulistān. De même le Grand Kāçyapa repose dans la montagne Kukkutapāda en attendant l'avènement du Buddha futur Maitreya. M. Abegg écarte ces faits en disant que le motif du roi qui dort dans une caverne se retrouve chez les peuples les plus divers et que personne n'admettrait plus aujourd'hui l'identification des noms Kāçyapa et Keresaspa proposée jadis par Spiegel (*Awesta-Übersetzung*, I, p. 37 ; cf. Abegg, p. 242, n. 7). Ceci n'est point douteux ; mais si l'on trouve partout le motif du sommeil mystérieux, il s'y ajoute ici un fait singulier et vraiment caractéristique : les deux héros dorment en attendant la venue du Messie. Et bien que Kāçyapa ne soit pas identique à Keresaspa, la ressemblance des deux noms est assez sensible pour qu'en transposant la fable iranienne les conteurs bouddhiques aient choisi Kāçyapa comme étant, parmi les disciples du Buddha, celui dont le nom était le plus voisin de Keresaspa.

D'ailleurs, par sa nature même, la légende de Kāçyapa est étrangère à l'esprit bouddhique. Logiquement, Kāçyapa étant un arhat devait entrer dans le *parinirvāna*. En fait, dans un certain nombre de textes, il s'éteint ; il ne survit point ; seul son corps est miraculeusement conservé. Mais suivant d'autres témoignages, il est un des quatre ou des seize arhat qui ne doivent pas mourir et il s'éveillera quand paraîtra Maitreya. Le motif du sommeil n'est ici qu'accessoire ; l'essentiel est la résurrection de l'arhat ou sa survie en attendant le futur Buddha et rien n'est moins bouddhique que ces traits.

Digitized by Google

⁂

La croyance au Messie a des origines incertaines. Comme l'a suggéré M. Abegg, elle a pu naître dans l'Inde et dans l'Iran indépendamment de toute influence étrangère, mais il est difficile de le démontrer. Maitreya est la plus ancienne figure indienne du Messie et son nom permet déjà de supposer qu'il a été conçu à l'image du Mithra iranien. Comme Saošyant, il sera aidé dans son œuvre par des auxiliaires : Çankha qui réveillera les morts, Kāçyapa qui garde son manteau.

Beaucoup plus complexe est le messianisme hindouïste. En lui confluent de multiples courants qui ont leur source dans le Bouddhisme, dans le monde anaryen et jusque dans le lointain Iran. Kalki est à la fois destructeur et rénovateur, homme et cheval, brahmane et roi.

Il semble que, dans l'Inde comme dans l'Iran, les doctrines messianiques se soient largement développées dans les couches populaires ; elles intéressaient moins l'élite. Par suite, elles sont souvent restées à l'état de traditions orales et la connaissance que nous en avons est très imparfaite. On a surtout comparé jusqu'ici l'hindouïsme tardif et complexe au zoroastrisme très épuré. Désormais, et malgré les difficultés de cette tâche, l'attention des chercheurs devra se porter davantage sur le mithriacisme et sur le bouddhisme le plus ancien.

Jean PRZYLUSKI.

Digitized by Google

LA RÉVÉLATION DANS L'ISLAM (Ouahï)

I

LEXICOGRAPHIE ET ETYMOLOGIE DU MOT OUAHI (révélation).

Aucun, parmi les auteurs arabes n'a attribué une origine étrangère au mot *ouahī* qui, selon toutes probabilités, est d'origine purement arabe : cette théorie peut s'appuyer sur le fait que certaines formes de ce mot signifient des phénomènes naturels ; or, l'homme n'a pas recours à l'étranger pour exprimer cet ordre d'idées.

Les lexicographes arabes affirment que *ouaha* et *ouahī* signifient : voix en général ; *Ouahat* de tonnerre signifie le son du tonnerre prolongé et atténué ; certains auteurs disent que *al ouahat* est le chant des oiseaux ; *Al ouaha* est aussi le feu.

Qu'il existe dans la langue arabe des mots n'ayant aucune origine étrangère — le fait n'est point discutable —, ces mots sont tout d'abord ceux qui désignent des phénomènes tels que le feu, la voix, le son du tonnerre ou le chant des oiseaux.

Ouahī est le mot d'action du verbe *Ouaha elaïhi.*

Aouha elaïhi est un autre verbe de même racine dont le mot d'action est *ihaa* (peu usité).

Quelques Arabes disent *ouahaïto elaihi, ouahaïto laho, aouhaïto elaïhi* et *aouhaïto laho.*

Digitized by Google

C'est dans le Qoraan que l'usage de *aouha ela* est le plus fréquent ; mais en dehors du Qoraan, *ouhaïto ela* est aussi répandu que *aouha ela.*

On dit *ouahaïto elaïhi belchaïi ouahïan,* et aussi *aouhaïto* qui signifient parler à quelqu'un de façon que seule cette personne vous comprenne, parce que l'on s'exprime par allusions ou par allégories, par un son simple, ou enfin à voix basse que les autres n'entendent pas.

Ouahaïto elaihi bekhabari kaza signifie : je lui ai confié une nouvelle à l'aide de signes ou de sons entrecoupés.

Ouaha elaihi et *aouha* veulent dire : faire des signes à l'aide de certaines parties du corps, ou encore : faire signe avec rapidité. Dans ce dernier cas, on dit *ouahaï* de sourcils, et *ouahaï* de regard, c'est-à-dire signe rapide des sourcils ou du regard.

Ouahaïto et *aouhaïto* le livre, signifient : je l'ai écrit.

Aouha al radjolo (l'homme) veut dire : il a envoyé un messager de confiance à une personne également digne de confiance.

Aouha elaïhi veut dire : il l'a envoyé, et aussi il l'a inspiré.

Ouahat nafçoho (son âme) veut dire : son âme a ressenti la crainte.

Aouha al ençan (l'homme) signifie : devenu roi après avoir été pauvre.

Ouaha et *aouha* signifient : manquer à la justice dans ses pouvoirs.

Dire d'une pleureuse qu'elle « *touhi* » le mort, signifie : elle le pleure avec lamentations.

Ouaha et *ouahaa* ont le sens de : rapidité.

Ouaha exprime également le feu, le chef parmi les hommes, la voix en général.

Ouahat al rahd signifie le son du tonnerre prolongé et atténué. Certains auteurs disent que *ouahat* est le chant des oiseaux.

Les auteurs arabes donnent les sens suivants à la forme *ouahï* : faire signe, écrire, inspirer, ordonner, diriger, envoyer quelqu'un, faire parvenir quelque chose à quelqu'un, écrits, parole secrète, message, songe véridique, la voix en général.

Digitized by Google

Après avoir énuméré ces différents sens, les auteurs arabes ont dit que le mot *ouahī* a été consacré à l'inspiration. On l'a surtout employé pour : ce que Dieu fait parvenir à ses prophètes, ou aux prophètes et aux saints.

Nous ne sommes pas en possession de moyens permettant de classer d'une manière certaine ces différents sens dans leur ordre chronologique, pour distinguer les originaux de ceux qui en dérivent, les sens que les Arabes préislamiques ont employés de ceux créés par l'Islam.

Cependant, les lexicographes disent que parmi les divers sens du mot *ouahī*, l'un d'eux choisi par l'Islam signifie : ce que Dieu fait parvenir à ses Prophètes. Ce sens était donc connu et compris par les Arabes préislamiques, mais de façon restreinte et vague, parce que naturellement les détails et les théories islamiques concernant *l'ouahī* étaient étrangers à la pensée primitive des Arabes préislamiques.

Nombreux sont, parmi les lexicographes arabes, ceux qui ont abordé la question du sens original du mot *ouahī* par rapport au sens devenu le plus courant. C'est la preuve qu'ils considèrent ce dernier comme un dérivé, bien que n'étant pas créé par l'Islam.

Les idées sur ce sujet peuvent se résumer en quatre théories :

1. — La théorie d'après laquelle dans toute la langue arabe le sens original du mot *ouahī* est : confier un secret, enseigner secrètement.

C'est l'origine de tous les sens de cette racine, aussi a-t-on donné à l'inspiration le nom de *ouahī*. Cette théorie est exposée dans « *leçan al harab* ».

2. — La théorie de AL RAGHEB AL ASFAHANY, de AL QADY HIAD, de EBN KHALDOUN et d'autres, qui considèrent la rapidité comme sens original du mot *ouahī*. — On a donc donné le nom de *ouahī* à l'inspiration parce que celle-ci vient et se reçoit rapidement.

3. — La théorie qui considère à la fois, comme sens original, la rapidité et le secret. *Ouahī* veut donc dire : apprendre rapide-

Digitized by Google

ment et en secret. C'est celle exposée dans *Ketab madaredj al çalekin*, et dans *Ketab al kollyat*.

4. — La théorie d'Ebn Djarir al Tabary, exposée dans son commentaire du qoraan, qui veut que le sens original du mot *ouahī* soit : faire parvenir une chose à quelqu'un. *Ouahī* signifie donc : transmettre une mission divine à un prophète.

II

AL OUAHI (la révélation) DANS LE QORAAN

La racine de ce mot, sous ses différentes formes, est citée dans 70 versets du Qoraan, dont 64 révélés à la Mecque et 6 à Médine.

Dans le Qoraan la forme la plus courante est celle du verbe au passé : *madi*, et celle du verbe au présent : *modareh*.

Le mot *ouahï* est cité six fois seulement dans le Qoraan, dans des sourates révélées à la Mecque.

En général, le sujet du verbe *ouahï* dans le Qoraan est Allah.

Dans plusieurs versets le sujet est impersonnel ; dans certains autres, Dieu n'est pas le sujet.

Dans le verset 112 de la S. 6, le sujet est *chaïatin al enç oua al djenn* (les méchants parmi les hommes et les génies).

Dans le verset 121 de cette même sourate c'est *al chaïatin* (démons).

Dans le verset 12 de la S. 19 c'est *zakarya* (Zacharie).

Dans le verset 50 de la S. 42, le messager de Dieu est le sujet de *ouahï*.

Dans le verset 10 de la S. 53, certains commentateurs considèrent l'Ange Gabriel comme le sujet.

Dans le Qoraan, le complément de *ouahï* est en général un des envoyés de Dieu, soit Mohammad, soit un autre prophète.

Cependant dans le verset 111 de la S. 5, les *haouariyn* (les apôtres) sont le complément.

Dans le verset 93 de la S. 6, le complément de *Ouahï* n'est pas un vrai prophète.

Digitized by Google

Dans le verset 112 de la S. 6, *Chaïatin al enç oua al djen* (les méchants parmi les hommes et les génies) constituent le complément.

Dans le verset 121 de la même S., les amis de *chaïatin* sont les compléments de *ouahï*.

Dans le verset 121 de la S. 8, l'*ouahï* est faite aux anges.

Dans le verset 70 de la S. 16, l'*ouahï* est faite aux abeilles.

Dans le verset 38 de la S. 20, l'*ouahï* est faite à la mère de Moïse, ainsi que dans le verset 7 de la S. 27.

Dans le verset 11 de la S. 41, il est dit : Dieu a révélé dans chaque ciel ce qui le concerne (*amraha*).

Dans le verset 5 de la S. 99, le complément de *ouahï* est la Terre.

Dans ce dernier verset, certains auteurs donnent à l'*ouahï* le sens suivant : « d'après ce que ton Dieu lui a ordonné », ou « d'après ce dont ton Dieu l'a informé ». C'est ainsi que s'exprime Al Tabary.

D'autres, notamment AL RAGHEB, AL ASFAMANY, interprètent le verset de la façon suivante : « c'est que Dieu l'a dirigé ».

Le verset 11 de la S. 41 dit : « Dieu a révélé dans chaque ciel ce qui le concerne (*amraha*) ».

AL TABARY interprète *al ouahï* de la façon suivante : Dieu a fait parvenir dans chaque ciel les créatures célestes destinées à y résider ; AL BAIDAOUY dit : « Dieu a révélé à chaque ciel ses propres dispositions », puis il donne une autre explication : « Dieu a révélé ses ordres aux habitants de chaque ciel ».

En ce qui concerne la révélation faite à la mère de Moïse, certains commentateurs la tiennent pour une inspiration et non pour une révélation prophétique.

Dans le commentaire *al kachchaf*, la révélation à la mère de Moïse est une révélation faite par un prophète contemporain chargé de la lui transmettre, ou par un ange envoyé par Dieu, mais non pas comme à un prophète, ou par un songe, ou encore : par une inspiration semblable à celle faite aux abeilles.

Par suite; Dieu voulait dire : nous avons inspiré à la mère

Digitized by Google

de Moïse une chose d'importance religieuse que l'on ne peut connaître que par révélation.

La révélation aux abeilles est expliquée par l'inspiration. AL ASFAHANY dit que *l'ouahī* faite aux abeilles signifie : diriger leurs mouvements.

Les commentateurs du Qoraan n'ont pas pris soin d'expliquer la révélation faite aux anges dans le verset 12 de la S. 8., mais AL ASFAHANY dit : c'est une *ouahī* par l'intermédiaire de *al laouh* (la Table) et de *al qalam* (la plume).

Dans le verset 93 de la S. 6, le complément de *ouahī* est un faux prophète ; d'après AL TABARY, il s'agit de HABD ALLAH EBN ÇARH et MOÇAILEMAH AL HANAFY.

L'*ouahī* fait par les méchants parmi les hommes et les génies entre eux signifie : « se confier secrètement des paroles fausses. »

Quant à *al ouahī* faite à AL HAOUARIYN, elle est d'après certains commentateurs une inspiration, et, d'après certains autres, un ordre donné par l'intermédiaire des prophètes.

Il nous reste à expliquer les versets où le sujet de *ouahī* n'est pas Dieu. Nous avons déjà parlé de deux de ces versets qui se trouvent dans la S. 6.

Le verset 12 de la S. 19, où le sujet de *ouahī* est ZAKARYA, signifie que ZAKARYA se faisait comprendre de son peuple à l'aide de signes des doigts, d'écriture, ou par tout autre moyen d'expression de ce genre.

Dans le verset 50 de la S. 42, c'est l'ange Gabriel, ou un autre ange, qui révèle à celui à qui il est envoyé la mission divine.

Dans le verset 10 de la S. 53, certains commentateurs disent que la révélation est faite par Dieu à son serviteur MOHAMMAD, mais AL TABARY considère que l'interprétation exacte de ce verset est celle qui donne comme sujet de *ouahī* l'ange Gabriel.

Il nous reste seulement à expliquer :

1. — Les versets où le sujet de la révélation est Dieu lui-même;

2. — Les versets où le sujet est impersonnel : dans ce cas, en réalité le sujet est Dieu ;

Digitized by Google

3. — Les versets où le mot *ouahï* est cité dans sa propre forme. Ce cas se présente six fois seulement dans le Qoraan.

Dans ces trois groupes de versets, *Al ouahï* ou la révélation est faite à des envoyés de Dieu.

Il s'agit donc de la révélation de Dieu faite à ses envoyés, c'est-à-dire que Dieu enseigne à ses prophètes les connaissances religieuses dont il voulait les instruire.

Le Qoraan a exprimé cette révélation par le mot *tenzil* (faire descendre).

Le verset 5 de la S. 42 dit : « nous vous avons révélé (*aouhaïna*) le Qoraan en langue arabe ».

Le verset 2 de la S. 12 dit : « nous l'avons (le Qoraan) fait descendre (*anzalnaho*) en langue arabe ».

Le Qoraan a également exprimé cette révélation par le mot *kalam* (parole) dans les versets 50 et 51 de la S. 42, qui disent : « Il n'est point donné à l'homme que Dieu lui adresse la parole autrement que par révélation ou derrière un voile, ou par l'envoi d'un messager qui lui révèle ce que Dieu veut et permet », car, dans ce verset, il a fait de *ouahï* une forme de *kalam*.

Le Qoraan a distingué trois formes de *kalam* :

1. — *Al kalam* : *al aouahï* ;

2. — *Al kalam* : l'envoi d'un messager ;

3. — *Al kalam* : (la parole) : derrière un voile.

Mais dans la S. 4, versets 161 et 162, il a donné à *al ouahï* et à *al kalam* deux sens différents. Dans ces versets Dieu commence par parler de *ouahï* fait à Noë et aux autres prophètes qui lui ont succédé ; puis, il annonce qu'il a parlé à Moïse, et il confirme sa parole en répétant le mot « parler » sous deux formes différentes. C'est dans la langue arabe, une façon de confirmer un sens et de supprimer toute équivoque.

Dans le livre de MADAREDJ AL ÇALEKIN, *al ouahï* est à un certain point de vue une forme de *kalam*, et, à un autre, *al ouahï* et *al kalam* sont deux choses différentes.

Dans les versets 50 et 51 de la S. 42, *al ouahï* est donc une forme de parole de Dieu dans un sens général, à savoir : « faire

Digitized by Google

comprendre par des moyens différents », car ce verset divise les paroles de Dieu à ses créatures en trois catégories seulement : la majorité des commentateurs du Qoraan l'interprètent de la façon suivante : aucun être humain ne peut recevoir les paroles de Dieu si ce n'est par l'un des trois moyens suivants :

1. — *Al ouahī*, Dieu inspire, projette la lumière dans le cœur, ou encore : avertit par la voie du rêve.

2. — L'homme entend les paroles de Dieu sans le voir et sans intermédiaire, tel que Moïse.

3. — Dieu envoie un de ses anges, Gabriel ou un autre, pour transmettre ses ordres à l'homme qu'il veut charger d'une mission.

Certains commantateurs expliquent différemment les trois modes de parole de Dieu, en disant que le premier *al ouahī* n'a pas le sens d'inspiration, mais celui de l'envoi d'un ange chargé de transmettre la mission divine.

Pour le deuxième, ces derniers sont d'accord avec la majorité.

Enfin, pour eux, le troisième moyen signifie : que Dieu parle au peuple par l'intermédiaire de ses prophètes.

Beaucoup d'auteurs, notamment Ebn Qayem al Djaouziya et Ebn Hazm, tendent à admettre à propos de ce verset que, dans l'usage du Qoraan, le premier moyen de *kalam* de Dieu et le troisième s'appellent *ouahī* (révélation), mais que le deuxième ne s'appelle que *kalam* (parole), ce qui signifie « parler derrière un voile sans l'intermédiaire d'un ange et au moyen de paroles perçues par l'oreille et comprises par l'intelligence ».

Ces auteurs s'appuient sur le fait que le verset qui appelle le premier moyen *ouahī*, répète le verbe dérivé d'*ouahī* quand il exprime le troisième moyen.

Il me semble que al Tabary lui-même tendait à admettre les mêmes conclusions.

Quant à al Fakhr al Razy, il admet que les trois moyens sont de *ouahī*. Seulement, Dieu a consacré spécialement le mot *ouahī* au premier moyen parce que l'inspiration, arrivant au cœur spontanément, mérite plus que les autres le nom d'*ouahī*.

Al Razy, en vue de prouver que le deuxième moyen s'appelle

Digitized by Google

également *ouahī*, dit que Dieu a fait entendre à Moïse ses paroles sans intermédiaire, ce qu'il appelle *ouahī* en disant : « Je t'ai élu, écoute donc ce que je te révèle » (*fastameh lema youha*) (S. 20 verset 13).

Quand nous examinons l'emploi du mot *ouahī* dans le Qoraan sous ses différentes formes, nous constatons que le nom d'action *ouahī* est généralement employé pour désigner le premier moyen.

Parfois il sert à indiquer la révélation du Qoraan au prophète (verset 14 de la S. 20).

Or, la révélation du Qoraan entre dans la troisième catégorie, car le Qoraan est la parole de Dieu rapportée par l'ange Gabriel, comme le texte l'indique formellement.

Quant au verbe, il est employé pour désigner les trois moyens. Le Qoraan a donc consacré le mot *ouahī* à l'inspiration, c'est-à-dire, à la connaissance projetée dans l'âme et à la révélation par l'intermédiaire de l'ange.

Le verbe sert à exprimer ces deux sens, ainsi que les paroles de Dieu à ses prophètes sans intermédiaire, et derrière un voile.

Le Qoraan ne commente pas ces trois moyens ; mais on comprend par l'ensemble des versets que le premier moyen n'est pas spécial aux prophètes, parce que, d'après les commentateurs qui interprètent ce *ouahī* par l'inspiration, Dieu a fait *al ouahī* aux *Haouariyn* (les apôtres) et à la mère de Moïse.

En tous cas, ce genre de *ouahī* est complètement spirituel ; on ne peut lui attribuer aucun sens matériel.

Quant au deuxième moyen, c'est-à-dire « la parole de Dieu derrière un voile », il a été depuis la naissance de l'Islam un champ de divergences absolues, si bien, que AL RAZY dit, dans son commentaire, que les gens qui prétendent que Dieu existe dans un espace, prennent pour preuve ce deuxième moyen : la parole de Dieu derrière un voile (*men ouaraa hedjab*).

En ce qui concerne le troisième genre de *ouahī*, c'est-à-dire, l'envoi d'un ange à un prophète pour lui transmettre la mission de Dieu, la conciliation entre les différents textes du Qoraan n'était pas toujours absolue.

Ce genre de *ouahī* est celui par lequel a été révélé le Qoraan.

Digitized by Google

Le Qoraan l'a nommé parfois *tanzil*, c'est-à-dire « faire descendre, envoyer d'en haut ».

Ce mot, par son apparence, éveille l'idée d'un mouvement de haut en bas ; c'est l'image matérielle pour l'ange et la descente qu'il effectue.

Dans le verset 27 de la S. 25, il est dit : « Les anges seront envoyés d'en haut et ils descendront ».

Dans le Qoraan, plusieurs passages soulignent cette image, notamment quand on parle de la position de Dieu sur un trône, « *eçtaoua hala al harch* », (S. 7 verset 52, S. 10, verset 3, etc.), de la réunion des anges autour du trône divin (S. 39, verset 75), de l'apparition matérielle de Gabriel au prophète (S. 53, verset 13, S. 81, verset 23).

Quand il est dit par exemple : « Vers lui s'élèvent les bonnes paroles » (S. 35, verset 11), « il dirige les affaires depuis les cieux jusqu'à la terre, puis, tout remonte jusqu'à lui » (S. 32, verset 4), « ils ont la crainte du Maître qui est au-dessus d'eux » (S. 16, verset 52), « les anges et les esprits montent vers lui » (S. 70, verset 4).

Certains passages indiquent par ailleurs que l'ange qui descend, apportant la révélation, est un esprit et qu'il communique avec l'âme du prophète de façon toute spirituelle.

Dans le verset 104 de la S. 16 : « l'esprit de sainteté l'apporte (le Qoraan) d'en haut » ; dans le verset 194 de la S. 26 : « l'esprit fidèle l'a descendu (le Qoraan) dans ton âme » ; dans le verset 91 de la S. 2 : « C'est lui (Gabriel) qui avec la permission de Dieu, l'a descendu dans ton âme ».

Et c'est ainsi que la conception de ce genre d'*ouahï* revète deux formes :

1. — Celle acceptée par ceux qui croient que *al ouahï* est la descente d'un ange du ciel sur la terre pour confier une religion à un prophète.

2. — Celle admise par ceux qui voient dans *al ouahï* une opération purement spirituelle, consistant à être chargé d'une mission divine par l'intermédiaire de l'ange spirituel.

Digitized by Google

III

AL OUAHI (la révélation) DANS LA TRADITION DU PROPHETE (Al çonnah).

Les recueils de traditions prophétiques, et les ouvrages se rapportant à la bibliographie du prophète, nous fournissent surtout des détails très étendus sur le commencement de la révélation au Prophète, sur la manière dont *Al ouahī* descendit vers lui, sur les phénomènes physiques qu'il ressentit lorsqu'il reçut l'ange envoyé des cieux.

C'est une longue analyse relative à tout ce qui se rapporte aux relations entre le prophète et l'au-delà.

L'esprit qui domine dans tous ces écrits a généralement une tendance à donner à l'ange et à *Al ouahī* une forme matérielle.

Les traditions concernant le commencement de *Al ouahī* dépeignent Gabriel sous la forme d'un être humain ; elles vont jusqu'à dire qu'il frappa la terre du pied, et que de ce lieu, une source jaillit ; dans cette source, Gabriel lui-même et le prophète firent leurs ablutions (*tarikh al khamiç*) et *al maouaheb al ladonniyah*).

La tradition se rapportant à *al mehradj* (l'ascension du prophète) telle qu'elle est rapportée par al Bokhary, est une image tout-à-fait matérielle des cieux et de ce qu'ils renferment. Il est dit notamment que « Dieu a parlé à son prophète face à face, sans aucun voile ».

ZAD AL MAHAD assure, à ce propos, que cette opinion est celle de tous ceux qui croient que le prophète a vu Dieu de ses propres yeux, question discutée entre les savants religieux antérieurs (*al çalaf*) et les savants religieux postérieurs (*al khalaf*) ; cependant, la majorité des compagnons du prophète sont d'accord avec Haichach, la femme du prophète, pour nier que ce dernier ait vu Dieu.

Digitized by Google

Les recueils de traditions et les biographies du prophète donnent des détails sur les différentes formes de *al ouahī* faites au prophète ; ces détails sont parfois exagérés.

Al maouaheb al ladonniyah rapporte, d'après Al Holaimy, que *Al ouahī* fut faite au prophète sous quarante-six formes.

Ceux qui ont tiré des traditions prophétiques des sept formes de *al ouahī* que nous allons énumérer d'après les auteurs suivants sont peut-être modérés ? Ebn Qayem Al Djaouziyah dans son livre *Zad al mahad*, Al Qastallany, dans son livre *al maouaheb al ladonniyah*, et Al Çohaily dans son livre *al raoud al onof* :

1. — Le songe véridique. C'est ainsi que la révélation au prophète commença : la réalité était le reflet exact de ses songes. Pendant six mois il reçut *al ouahī* en songe, jusqu'à ce que Gabriel vint à son tour le visiter. Le Prophète a dit : « il existe trois sortes de songes : « le songe venant de Dieu, le songe venant de Satan, et enfin le songe formé par ce qui se passe dans l'esprit humain à l'état de veille ».

Le songe des prophètes est *ouahī*, parce que Satan ne peut les atteindre. C'est pourquoi Abraham a voulu faire mourir son fils Ismaël, après le songe qu'il avait fait.

2. — La révélation faite par l'ange, qui projetait dans le cœur du Prophète des connaissances venant de Dieu.

3. — La révélation faite par un ange apparu sous la forme d'un homme qui parlait au Prophète et que celui-ci voyait et comprenait.

L'ange Gabriel se présentait parfois au Prophète sous la forme d'un de ses compagnons du nom de Dehiah Ebn Khalifah Al Kalby, renommé pour sa beauté.

Les compagnons du Prophète voyaient parfois l'ange sous cette forme de *ouahī*.

4. — *L'ouahī* venait au Prophète comme le tintement d'une cloche, c'était pour lui la forme la plus fatigante. L'ange alors se mêlait au Prophète. Dans la journée la plus froide, la sueur lui coulait du front et sa monture s'écrasait sur le sol de par son poids.

Digitized by Google

La révélation vint une fois pendant que son genou était posé sur celui de Zaid Ebn Thabet ; son genou acquit une telle lourdeur qu'il faillit broyer celui de son compagnon.

Ebn Qayem al Djaouziyah, dans son livre *madaredj al çalekin*, s'exprime ainsi sur ce quatrième degré : L'ange pénètre dans le Prophète (*iadkholo fihi*), lui révèle ce qu'il a à lui transmettre, puis se retire.

5. — Le Prophète voyant l'ange sous sa forme originale, avec ses six cents ailes jetant des éclats de perles et de hyacinthes, puis l'ange lui révélait ce qu'il avait à lui transmettre.

6. — La révélation que le Prophète reçut du haut des cieux, la nuit de l'Ascension (*mehradj*), révélation qui contenait en particulier l'ordre de prière, par l'intermédiaire de Gabriel.

7. — Les paroles adressées par Dieu au Prophète, derrière un voile, sans l'intermédiaire d'un ange, tel Moïse. Cette forme de révélation est attribuée à Moïse par le texte même du Qoraan. Elle est prêtée au Prophète dans la tradition prophétique concernant le voyage nocturne (*al lçraa*) et l'Ascension (*mehradj*).

Quelques auteurs ajoutent une huitième forme : celle de la parole de Dieu au Prophète sans voile ; ceci est l'opinion de ceux qui disent que le Prophète a vu Dieu de ses propres yeux ; cette question donne lieu à mainte controverse entre les savants :

Al Çohaïly ajoute une autre forme : celle de la révélation faite par l'ange (*Eçrafil*). Eçrafil, pendant trois ans, venait vers le Prophète avec quelques missions, puis ce fut Gabriel qui vint révéler le Qoraan.

Il ajoute encore : la parole de Dieu, sans intermédiaire, en songe.

Tel est l'ensemble des formes que la tradition donne de la révélation faite au Prophète ce qui, ajouté à ce que nous avons dit dans le chapitre précédent, explique le sens du mot *ouahï* d'après les textes religieux de l'Islam.

Digitized by Google

IV

AL OUAHI (révélation) D'APRES LES THEOLOGIENS MUSULMANS (al motakallemin)

Les théologiens de l'Islam, et surtout les traditionalistes (*ahl al çonnah*) inclinent à donner à *al ouahï* une interprétation matérielle, conformément à la plupart des traditions prophètiques, et au sens apparent de plusieurs versets du Qoraan. Les théologiens traitent la question de la révélation à deux points de vue.

1. — La révélation du Qoraan faite par l'ange Gabriel.

2. — La révélation consistant à écouter la parole de Dieu sans intermédiaire.

Premier point de vue.

Les anges sont des corps subtils capables de revêtir des formes différentes.

Al Mohtazelah, de même que les philosophes musulmans, ne partage pas cette opinion.

Le Qoraan est envoyé d'en haut au Prophète par l'intermédiaire de Gabriel. Trois opinions sont en présence concernant cet envoi :

1. — Le Qoraan est descendu jusqu'au premier ciel la nuit du décret divin (*laïlat al qadr*) d'un seul bloc, puis sur la terre en plusieurs parties pendant 20, 23 ou 25 ans, selon les différentes opinions des historiens.

2. — Le Qoraan n'est pas descendu jusqu'au premier ciel en bloc, mais en plusieurs parties pendant 20, 23 ou 25 ans. Une partie du Qoraan descendant en bloc chaque année d'en haut jusqu'à notre ciel, dans la nuit de *qadr*, puis il descendait sur la terre en plusieurs parties, pendant toute l'annnée et ainsi de suite.

3. — Le Qoraan n'a pas été envoyé tout entier d'en haut dans la nuit du *qadr*. Seul le début de la révélation du Qoraan fut fait au cours de cette nuit ; le reste fut révélé, par parties successives, à des époques différentes.

Digitized by Google

Il existe une quatrième opinion, moins connue, d'après laquelle le Qoraan était écrit sur la Table conservée au ciel (*al laouh al mahfouz*) ; Dieu l'a fait descendre de cette table et parvenir aux anges, ambassadeurs de Dieu et scribes célestes, qui se trouvaient au premier ciel. Ce sont ces anges qui, pendant vingt nuits, l'ont communiqué par fragments à Gabriel. Gabriel l'a ensuite également transmis par fragments au Prophète pendant vingt ans.

Il existe des opinions différentes en ce qui concerne l'envoi du Qoraan de la part de Dieu. Les uns avancent que Dieu a inspiré le Qoraan à Gabriel, puis que Gabriel l'a transmis sur la terre ; certains soutiennent que Gabriel apprenait le Qoraan à l'aide de la Table conservée ; d'autres, enfin, font la distinction suivante :

Pour ceux qui voient dans le Qoraan un attribut lié à l'essence divine, la révélation consista dans la création de mots et de lettres, expression de cet attribut, ainsi que dans l'inscription de ces mots et de ces lettres sur la table conservée au Ciel.

Pour ceux qui voient dans le Qoraan les paroles exprimant l'attribut divin, la révélation consista dans l'inscription de ces paroles sur la Table conservée au Ciel.

En quoi consista donc la révélation faite au Prophète ? Trois opinions ont été formulées à ce sujet :

1. — Ce sont les mots avec leurs sens qui sont révélés.

2. — Gabriel n'en a communiqué au Prophète que le sens, ce dernier l'a exprimé en langue arabe.

Cette opinion est basée sur le verset du Qoraan :

« L'esprit fidèle a révélé le Qoraan à ton âme ».

3. — Le sens du Qoraan a été révélé à Gabriel lui-même, qui l'a exprimé par des mots arabes, et enfin l'a communiqué au Prophète sous sa forme arabe.

Certains théologiens disent que les paroles de Dieu révélées par l'ange se divisent en deux catégories :

1. — Dieu dit à Gabriel : « Enseignez au Prophète telle ou telle chose ».

Digitized by Google

2. — Dieu dit à Gabriel : « Récitez au Prophète tel ou tel passage ».

Dans ce dernier cas on ne peut changer dans la révélation aucun mot ni aucune lettre.

Telles sont les modalités sous lesquelles le Qoraan fût révélé, alors que dans la première catégorie on pouvait changer les mots sans en altérer le sens. C'est le cas des traditions prophétiques (*al çonnah*) car la tradition fût aussi révélée par l'intermédiaire de Gabriel.

Pour les théologiens, le Prophète communiquait avec l'ange de deux façons :

1. — Le Prophète quittait sa forme humaine pour revêtir celle de l'ange, et recevait la mission divine.

2. — L'ange assumait la forme humaine pour communiquer avec le Prophète.

Pour les théologiens il n'existe aucune condition relative aux dispositions naturelles, ni au point de vue de l'effort à accomplir en vue d'acquérir la prophétie.

La prophétie est un don de Dieu qui dépend de son unique volonté.

Deuxième point de vue.

Les auteurs qui avancent que la parole de Dieu consiste en mots et en sons, forment deux groupes :

1. — Les Hanbalites, qui affirment que ces sons et ces lettres sont éternels, et que les prophètes ou les anges les entendent de Dieu sans intermédiaire.

2. — D'autres soutiennent que les lettres et les sons dont sont formées les paroles de Dieu ne sont pas éternels, mais créés. Dans ces groupes se rangent les Karramites pour qui ces lettres et ces sons ne sont pas éternels, mais cependant liés à l'essence divine (*qaïmaton bi zatehi*).

A leur avis le prophète perçoit sans intermédiaire les lettres et les sons créés, liés à l'essence divine éternelle.

C'est à ce groupe qu'appartiennent aussi les Motazelites. Ceux-

Digitized by Google

ci estiment que les lettres et les sons créés ne sont pas liés à l'essence divine, mais que Dieu les crée dans un certain corps.

Pour eux, le verset 50 de la S. 42 signifie que Dieu fait entendre sa parole. Cette parole il la crée dans un corps sans que l'interlocuteur voie celui qui lui parle, ce dernier demeurant invisible. L'expression « *men ouaraa hedjab* » (derrière un voile) est donc une image.

Les Motazelites trouvent dans ce verset une preuve pour affirmer que Dieu est invisible. Ils disent :

Dieu a divisé en trois catégories seulement les paroles qu'il adresse à ses créatures. S'il était possible, disent-ils, d'entendre Dieu en le voyant, il y aurait quatre catégories.

Les Achharites, qui croient que la parole de Dieu est un attribut éternel, dont les mots et les sons ne sont que les expressions s'accordent pour dire que « *men ouaraa hedjab* » (derrière un voile) signifie que l'ange ou le Prophète entendent la parole de Dieu, non formée de lettres et de sons, derrière un voile.

Et, puisqu'il n'est pas impossible de voir Dieu, qui n'est pas un corps et qui n'existe pas dans un espace, pourquoi serait-il impossible d'entendre la parole de Dieu, bien qu'elle ne soit pas composée de lettres ni de sons ?

ABOU MANSOUR AL MATORIDY prétend que la parole de Dieu, attribut lié à l'essence divine, ne peut être entendu : ce qu'on en perçoit, ce sont des lettres et des sons créés par Dieu dans un arbre, par exemple.

Cette opinion ne diffère que peu de celle des Mohtazelites.

V

AL OUAHI (la révélation)
D'APRES LA PHILOSOPHIE MUSULMANE

Dans son étude sur « la prophétie et l'interprétation des signes et des allégories des prophètes » EBN ÇINAH écrit : « Il est

Digitized by Google

d'usage dans la religion (musulmane) de nommer anges les puissances subtiles et invisibles ».

Dans son livre sur « Les définitions » on lit : « L'ange est une substance simple qui possède la vie, qui est doué de l'intelligence et qui ne meurt pas. Il est l'intermédiaire entre le Créateur et le monde terrestre ».

Ebn Çinah dit également dans « La prophétie » : « Les philosophes ont établi que les astres ne périssent ni ne changent jamais.

D'autre part, dans la religion, on sait que les anges sont des êtres animés, qui ne meurent pas : à la différence de l'homme qui est mortel.

On peut donc dire que : les astres sont des êtres vivants et pensants immortels. Les êtres pensants et immortels s'appellent des anges ; donc les astres sont des anges ».

Ce qui nous intéresse ici, c'est l'ange pris dans ce deuxième sens, c'est-à-dire les âmes et les raisons astrales, substances spirituelles immatérielles et n'ayant aucun support dans la matière.

Les âmes sont abstraites par elles-mêmes ; elles ont cependant des relations avec les corps astraux, pour les diriger, sans qu'il existe pour cela aucun lien matériel.

On donne à ces âmes le nom d'anges célestes ; quant aux raisons, elles sont abstraites par elles-mêmes et elles le sont aussi en fait. On les appelle « *al malaa· al ahla* » (la compagnie suprême).

Les philosophes sont en désaccord sur la question suivante : « Les anges sont-ils de même nature que les âmes humaines, ou appartiennent-ils à un genre différent ? », mais ils s'accordent pour dire que les âmes humaines sont abstraites par elles-mêmes, exemptes de toute matérialité ; elles ne sont pas liées matériellement à la matière et n'occupent pas non plus un espace.

Par cette abstraction, les âmes humaines se trouvent en parenté avec les êtres abstraits suprêmes, notamment avec les âmes célestes qui reflètent tout ce qui se produit dans le monde, dont elles sont la cause.

Digitized by Google

Al ouahï, selon les philosophes musulmans, n'est qu'une communication entre les âmes humaines pensantes, les raisons et les âmes astrales.

Les âmes humaines sont, par leur nature, susceptibles d'acquérir en fait des connaissances.

Pour qu'une chose passe de l'état de puissance à l'état de fait, il doit exister une cause, et cette cause doit elle-même exister en fait ; elle ne peut être un corps, parce que le corps est composé d'une matière et d'une forme, et la matière est une chose en puissance ; donc, cette cause doit être une substance simple et exempte de toute matière : c'est la raison agissante (*al hakl al fahhal*), exempte de toute matière et de tout état de puissance ; à tous points de vue, elle est à l'état de fait.

Ebn Çinah, dans son livre « *al echarat* », a développé de la manière suivante la façon dont les âmes humaines pouvaient communiquer avec les raisons et les âmes astrales.

1. — Les facultés de l'âme sont en désaccord par suite de leurs dispositions différentes. L'âme, s'occupant de la direction des facultés de l'intelligence, ne peut être attirée vers la faculté de passion, et inversement.

Quand l'âme utilise les sens intérieurs, les sens extérieurs s'affaiblissent.

L'homme absorbé par une pensée ou par une imagination et se trouvant en présence d'un objet très visible ou d'un son très fort, peut ne rien voir ni ne rien entendre, malgré la perfection de ses sens.

2. — « *Al heçç al mochtarak* » est une faculté qui reçoit les images des choses perçues par les cinq sens. Ces images, peintes dans « *al heçç al mochtarak* », appartiennent à quatre catégories :

a) Leur existence au moment où elles sont perçues par les sens;

b) Leur durée tant que les objets réels demeurent présents ;

c) Leur durée après que les objets ont cessé d'être présents ;

d) Leur existence indépendante de la présence des objets.

Une preuve de ce quatrième degré est fournie par les malades et les aliénés qui voient des formes invisibles aux autres individus.

Digitized by Google

Ces formes existent-elles ou non ? Il est impossible qu'elles n'existent pas, puisque le néant ne se voit point. Elles sont donc existantes, mais pas objectivement en réalité, car sinon elles seraient alors vues par toutes les personnes normales. Elles ont donc une existence en dehors de la réalité objectisée.

Elles n'existent pas dans l'âme elle-même, parce que l'âme ne perçoit pas les choses particulières et ne reçoit pas l'image des objets sensibles.

Ces images existent donc dans une faculté corporelle qui n'est pas la vue, parce que celui qui les voit, peut être aveugle ; peut-être les perçoit-il dans l'obscurité, bien que la vue ne saisisse que les choses ayant une existence réelle.

Il est donc établi que *al heçç al mochtarak* voit des choses qui n'existent pas réellement.

De même que des images perçues par les sens extérieurs passent à *al heçç al mochtarak*, et de là au réceptacle appelé *al khaïal*, de même des images réunies dans ce réceptacle, ou des images composées par l'imagination, peuvent passer à *al heçç al mochtarak*, parce que l'ensemble de ces facultés peut être comparé à des miroirs placés les uns en face des autres.

3. — Les images transmises au receptacle, ne sont pas toujours perçues par suite de deux empêchements d'ordre différent :

a) Empêchement d'ordre externe qui tient de *al heçç al mochtaraka* elle-même. Quand elle est absorbée par les images qui lui viennent des sens extérieurs, ce travail l'empêche de se tourner vers les images réunies dans le receptacle.

b) Empêchement d'ordre interne provenant de la raison (*al haql*) ou encore de *al ouahm*, quand *al haql* ou *al ouahm* absorbent la faculté de penser (*al qouah al mofakkerah*). Cette faculté est alors incapable de synthétiser ou d'analyser des images réunies dans le receptacle (*al khial*), puisque ces images ne sortent pas de ce dernier, il est donc impossible qu'elles se trouvent attirées vers al *heçç al mochtarak*.

Quand les deux obstacles existent simultanément, nous n'éprouvons aucune sensation des images existant dans le receptacle, mais s'il n'existe qu'un seul obstacle, il est alors possible que ces

Digitized by Google

images arrivent à *al heçç al mochtarak* et qu'elles soient perçues.

4. — Aucun de ces deux obstacles n'existent pendant le sommeil. Etant donné que les sens extérieurs cessent de fonctionner au cours du sommeil, aucune image n'arrive à *heçç al mochtarak* ; donc cette faculté reste passive.

Dans ce cas, l'âme étant occupée à la direction du corps, au fonctionnement de l'appareil digestif, ne peut pas diriger la faculté imaginative. Celle-ci dispose à son gré de ses mouvements qui consistent à composer et à analyser les images qui existent dans le réceptacle.

Le facteur actif, qui est la faculté imaginative (*al qouah al motakhayelah*) et le facteur passif, qui est *al heçç al mochtarak*, existent donc à l'état parfait et l'effet se produit alors inévitablement. C'est pour cette raison que les images apparaissent pendant le sommeil et deviennent alors des choses visibles.

5. — L'âme, au cours de la maladie, se trouve complètement attirée vers le corps en vue de le guérir du mal dont il est atteint. Il en résulte qu'elle ne peut s'occuper de la faculté imaginative, ce qui permet à cette dernière de disposer librement de ses mouvements qui consistent à composer et à décomposer les images apparaissant alors à *al heçç al mochtarak*.

6. — Quand l'âme est dans toute la plénitude de sa force, elle conserve l'image telle qu'elle la perçoit, mais quand elle est d'une nature faible, elle peut substituer à cette image une autre lui ressemblant à certains points de vue, remplacer cette dernière par une autre image lui ressemblant également, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'elle obtienne une image complètement dissemblable de la première.

Ces différentes modifications se produisent quand la faculté imaginative domine et quand l'âme est trop faible pour lui donner son véritable rôle ; mais quand l'âme est très forte et dirige le corps, elle s'occupe malgré tout du monde spirituel, l'une de ces deux occupations ne l'absorbant pas complètement au point de l'empêcher de s'intéresser à l'autre.

7. — L'âme, au cours du sommeil entre en communication avec le monde spirituel (*al hoqoul*) qui contient la reproduction

Digitized by Google

de tous les êtres existants. De cette reproduction se reflète dans l'âme tout ce qui lui convient, de même qu'un miroir réfléchit une image.

La faculté imaginative transforme cette image en d'autres qui lui ressemblent ; celles-ci descendent alors à *al heçç al mochtarak*.

Le même fait se produit à l'état de veille, quand l'âme est forte. Celle-ci peut alors communiquer avec le monde spirituel (*al hoqoul*) et y puiser des connaissances, puis la faculté imaginative transforme ces connaissances en images ressemblantes qui descendent à *al heçç al mochtarak* et deviennent sensibles.

On voit et on entend, mais rien n'existe en dehors de l'imagination.

8. — Quand l'âme au cours du sommeil ou à l'état de veille entre en communication avec le monde astral, l'effet de cette communication se présente de trois façons différentes :

a) L'effet est si faible qu'il n'éveille ni l'imagination ni la mémoire, son résultat est donc nul.

b) L'effet est un peu plus marqué, mais l'imagination multiplie la transformation de l'image en d'autres représentations s'y rapportant.

c) L'effet est intense, et dans ce cas l'image se dessine d'une façon à la fois nette et complète.

Quand l'image, perçue par l'âme, est conservée telle qu'elle, sans subir aucune transformation de la part de la faculté imaginative, et qu'elle persiste, soit au cours du sommeil, soit à l'état de veille, elle s'appelle alors inspiration (*elham*), révélation (*ouahī*), ou songe, purs (*sorah*) parce que par sa précision elle rend toute interprétation inutile.

Quand la perception s'efface et qu'il n'en subsiste que des images ressemblantes, dans ce cas l'inspiration, la révélation, ou le songe, ne sont plus purs et exigent une interprétation.

Al ouahī est donc chez les philosophes la communication spirituelle de l'âme humaine avec les âmes astrales, permettant à la

Digitized by Google

première de percevoir les images du monde contenues dans les âmes astrales.

Il y a dès lors reflet dans l'âme humaine des images qui lui conviennent, de même que deux miroirs placés l'un en face de l'autre se transmettent réciproquement les images.

Chez les philosophes, la seule différence entre révélation (*ouahī*) et inspiration (*elham*), consiste en ce que la première appartient au prophète et la seconde au saint (*haref ou ouali*).

Pour eux, la prophétie exige une disposition naturelle ; un prophète doit posséder les trois qualités suivantes :

1. — Une pureté d'âme et une force lui permettant de regarder le monde spirituel sans en être empêché par ses sens. Il est donc doué d'une disposition particulière lui permettant de communiquer sans effort avec les raisons et d'en acquérir des connaissances cachées qui ne sont pas accessibles à la pensée.

2. — Une puissance naturelle agissant sur la matière pour la transformer.

La matière, dirigée par les âmes célestes, obéit à leur force.

Or, l'âme humaine peut atteindre un degré de supériorité équivalent à celui de ces âmes célestes ; elle possède alors leur pouvoir et agit ainsi qu'elles le font.

3. — Une disposition lui permettant de voir les anges sous une forme sensible et d'entendre leur parole venant de Dieu.

Cette disposition comprend à la fois la force de l'âme qui permet de communiquer à l'état de veille avec le monde céleste, et la force de la faculté imaginative qui permet de donner aux perceptions de l'âme des images ressemblantes et sensibles.

L'image merveilleuse et charmante, reflet du monde céleste, est l'ange vu par le Prophète.

Quant aux connaissances que l'âme acquiert en communiquant avec le monde céleste elles se traduisent par des paroles harmonieuses qui s'élèvent jusqu'à *al heçç al mochtarak*. Elles sont alors entendues par le Prophète.

Le Prophète possède toutes ces qualités de par sa disposition naturelle, mais le saint ne les acquiert que par des mortifications et des exercices de piété.

Digitized by Google

VI

AL OUAHI (la révélation)
D'APRES LE MYSTICISME MUSULMAN (SOUFISME).

Dans son livre (*al monqez menal dalal*), AL GHAZALY écrit que la prophétie est l'état de l'homme doué d'une faculté nouvelle de perception lui permettant d'acquérir des connaissances, inaccessibles par la raison.

De même, la raison est l'état d'un homme possédant la faculté de perception qui lui permet d'acquérir des connaissances, inaccessibles par les sens.

Les connaissances, acquises sans le secours de l'enseignement et sans effort de l'intelligence, forment deux groupes :

1. — Celles que nous trouvons en nous-mêmes sans en connaître l'origine.

2. — Celles que nous trouvons en nous-mêmes et dont nous connaissons l'origine puisque nous voyons l'ange les projeter dans l'âme.

Dans le premier cas, ces connaissances s'appellent inspiration (*elham*), consacrée aux saints, et dans le second, révélation (*ouahī*), consacrée au prophète.

La seule différence entre la révélation et l'inspiration réside donc dans la perception éventuelle de l'ange communiquant à l'âme humaine des connaissances, du fait que toutes ces connaissances, transmises à notre âme, lui parviennent par l'intermédiaire des anges.

Les mystiques préfèrent ces connaissances à celles acquises par l'enseignement ou par le travail de l'intelligence. D'après eux, pour acquérir ce genre de connaissances, il faut d'abord procéder à des exercices de mortification, se débarrasser de tous ses défauts, rompre avec tout ce qui n'est pas Dieu, et aller vers lui avec une volonté pure. Ainsi, la créature se prépare à être digne de la miséricorde divine ; il ne lui reste qu'à attendre que Dieu

Digitized by Google

lui accorde cette miséricorde, ainsi qu'il l'a fait pour les Prophètes et pour les Saints.

AL GHAZALY ajoute, dans son livre *ehiaa holoum al din* : la réalité de toutes choses est enregistrée dans *al laouh al mahfouz* (la Table Conservée), et dans le cœur de l'élite des anges.

De même qu'un architecte fait le plan d'une maison avant de la bâtir, puis la construit exactement d'après ce plan, de même le Créateur des cieux et de la terre a inscrit le monde tout entier dans un plan qui est *al laouh al mahfouz*, et il a créé l'univers d'après ce plan.

Selon que le voile qui sépare l'âme de *al laouh al mahfouz* se lève, l'âme voit, et les connaissances jaillissent dans le cœur.

L'âme humaine dispose donc de deux voies : l'une ayant accès sur le monde céleste, c'est-à-dire *al laouh al mahfouz* et les anges, l'autre sur les cinq sens attachés au monde sensible. De là la différence existant entre les connaissances des saints et des prophètes, qui viennent du fond de l'âme, de la voie donnant accès au monde des anges, et les connaissances des savants et des philosophes acquises par la voie des sens extérieurs.

Il existe une autre différence : les savants dirigent leurs efforts vers l'acquisition même des connaissances, les mystiques dirigent les leurs vers la purification de l'âme afin de la rendre apte à acquérir les connaissances venant de *al malaa al ahla*.

Pour définir *al malaa al ahla*, AL DEHLAOUY écrit dans son livre *hodjdjat allah al baleghah* : C'est un fait connu que la religion affirme l'existence des serviteurs de Dieu, qui forment l'élite des anges et sont les plus rapprochés de lui. Ces anges ne cessent d'intercéder en faveur des hommes qui purifient leurs âmes, et font le bien. Ils maudissent, par contre, ceux qui désobéissent à Dieu et cherchent à faire le mal, et ils jettent dans leurs âmes la tristesse et le regret. Ils inspirent au bas monde *al malaa al çafel*, la haine de ces gens et le désir de leur faire du mal dans la vie ou de leur en causer après la mort. Ces anges sont des intermédiaires entre Dieu et ses serviteurs ; ils sont, sous certains rapports, la cause de toutes bonnes inspirations suggérées

Digitized by Google

à l'âme humaine. Ils ont des réunions dans des lieux où ils s'assemblent selon le mode choisi par Dieu. On les appelle *al rafiq al ahla*, la Compagnie suprême, *al nadiy al ahla*, le lieu de réunion suprême et *al malaa al ahla*, l'élite suprême.

Les âmes humaines supérieures sont élevées au rang de cette élite d'anges et introduites parmi ceux-ci.

Al Dehlaouy ajoute qu'il existe trois espèces d'anges.

1. — Les anges formés d'un corps lumineux, doué d'une âme noble et créés par Dieu pour fonder l'ordre du bien dans l'univers.

2. — Les anges formés de substances subtiles, possédant des âmes élevées, s'écartant de tout ce qui est souillure.

3. — Les âmes humaines qui, par leur supériorité, se rapprochent de l'élite des anges, et qui, par la pratique des bonnes actions, arrivent à se dépouiller de toutes relations avec le corps et à s'élever au rang des anges.

Les anges du premier groupe en se réunissant forment par leur éclat une seule lumière ; on appelle cette union : foyer de la sainteté (*hazirat al qodç*).

Parfois, dans ce foyer de sainteté, naît un moyen de sauver le genre humain ; on choisit pour cela la meilleure parmi les créatures de Dieu. Puis, on la perfectionne et on la dote d'un pouvoir sur les hommes.

Il faut alors donner à cet élu des connaissances susceptibles de guider le genre humain dans le droit chemin, c'est-à-dire vers le bien.

Ces connaissances sont transmises à l'homme par la révélation, le songe, la voix qu'on entend sans rien voir, et même par l'apparition des anges qui parlent face à face au Prophète.

Le secours accordé sans cesse au Prophète par le foyer de sainteté s'appelle l'appui de *rouh al qodç* ; il produit des effets extraordinaires appelés miracles.

Le deuxième groupe n'atteint pas le rang du premier. L'état parfait de ces anges existe s'ils sont libres de toute occupation, disposés à recevoir ce qui leur vient du rang supérieur.

Digitized by Google

Quand ils acquièrent des connaissances du rang supérieur, selon leurs aptitudes et selon la puissance de l'âme agissante, ils se conforment à l'enseignement qu'ils ont reçu, de même que les oiseaux et les animaux se guident d'après leurs instincts.

Ils exercent leur influence sur les hommes et les autres êtres afin de les diriger vers un but déterminé ; leur influence se révèle même dans des phénomènes naturels. Par exemple, si on fait rouler une pierre, un ange peut influencer ce mouvement jusqu'à lui faire acquérir une vitesse dont on ne conçoit pas ordinairement la possibilité.

Un pêcheur jette son filet ; les anges peuvent venir en masse inspirer à tels poissons d'entrer dans le filet et à tels autres de le fuir.

Deux armées ennemies combattent ; les anges peuvent animer l'une d'elles de courage, et lui donner les moyens de triompher ; ils y contribuent même en prenant part aux actes guerriers : tout cela en vue d'accomplir les desseins de Dieu.

Il existe une ressemblance évidente entre la révélation (*al ouahï*) chez les mystiques et la révélation chez les philosophes. Dans les deux groupes, la révélation consiste en ce que l'âme humaine voit la réalité de l'univers enregistrée dans un monde supérieur au nôtre.

Malgré cette ressemblance, il y a des différences entre les deux opinions.

Le monde supérieur se compose, pour les philosophes, de raisons abstraites, d'âmes qui sont les raisons et les âmes des astres. Du fait même que ces raisons et ces âmes astrales sont les sources et les causes de toute existence, et qu'elles sont par leur nature même abstraites et intelligentes, elles contiennent l'image de toutes les choses existantes.

La communication spirituelle entre les âmes humaines et les âmes astrales produit chez les premières les images contenues dans les âmes astrales, de même qu'un miroir reflète les images se trouvant dans un autre miroir placé en face de lui.

Pour les mystiques, le monde supérieur, d'où jaillissent la

Digitized by Google

révélation et l'inspiration se compose d'une Table conservée (*laouh mahfouz*), sur laquelle Dieu a inscrit selon sa volonté tout ce qui existe ou doit exister, et d'anges à corps lumineux et à âme noble qui voient ce qui est inscrit sur cette Table. Ces anges sont eux-mêmes des tableaux sur les quels Dieu a enregistré différentes sortes de sciences divines.

La révélation (*al ouahï*), d'après les mystiques, consiste en ce qu'un Prophète acquiert d'un ange des connaissances religieuses en le voyant et en écoutant ses paroles.

Le Prophète voit et entend l'ange, tandis que le saint entend la voix de l'ange sans le voir ; quand il le voit, il ne l'entend pas. Ainsi l'établit le livre *al kabrit al ahmar*.

En examinant la différence entre ces deux opinions, on peut constater que les philosophes ont voulu interpréter les textes religieux d'après ce qu'ils ont établi dans leur philosophie relativement à l'ordre de l'univers et à la classification des mondes terrestres et célestes. Ils font des anges des raisons pures et des âmes astrales reconnues par leur philosophie, et amènent ainsi les textes à concorder avec leurs opinions.

Les mystiques se basent plutôt sur les textes en s'efforçant autant que possible d'éclaircir leur obscurité et de concilier les contradictions apparentes qu'ils présentent entre eux. Dans ce but ils ont recours à des conceptions philosophiques, et à ce qu'ils appellent *zhaouq*, c'est-à-dire des notions que les initiés perçoivent sans qu'il soit possible de les exprimer par des mots ; en général, leurs opinions présentent moins de clarté que celles des philosophes.

VII

LA REVELATION (al ouahi) SELON EBN KHALDOUN.

Dans son livre *al moqaddemah*, Ebn Khaldoun écrit que la définition qu'il donne de la prophétie n'est que l'opinion de

Digitized by Google

plusieurs savants ; sans doute dans ses chapitres sur la prophétie et la révélation, a-t-il subi l'influence des philosophes et des mystiques.

Néanmoins, son opinion présente un caractère d'originalité et contient des points de vue qui lui donnent un caractère tout personnel.

Cet auteur écrit également : l'univers composé de toutes les créatures est merveilleusement constitué au point de vue de l'ordre, de la liaison entre les causes et les effets, entre les différents groupes d'êtres et au point de vue de leurs transformations mutuelles.

Le monde des substances simples est ainsi échelonné : la terre, l'eau, l'air et le feu. Ces substances sont liées entre elles et chacune d'elles est apte à se transformer en celle qui la précède ou qui la suit, et cette transformation s'effectue parfois en fait. Chacune de ces substances est moins subtile que celle qui lui est supérieure ; les astres occupant le sommet de l'échelle sont donc plus subtils que toutes les autres substances simples.

Le monde des substances composées se classe dans l'ordre suivant : les métaux, les plantes et les animaux. La dernière de chacune des classes touche à la première de la classe suivante, c'est-à-dire que la substance supérieure de la classe des métaux touche à la substance inférieure des plantes, et la substance supérieure de la classe des plantes à la substance inférieure de la classe des animaux, etc.

Cette liaison indique que la substance supérieure d'une classe possède toutes les qualités nécessaires pour faire partie de la substance inférieure de la classe suivante.

La classe des animaux est très vaste. Elle comprend elle-même plusieurs divisions. Elle se termine par la classe supérieure, celle de l'homme, qui pense et réfléchit.

Nous trouvons dans les divers mondes qui composent l'univers des traces d'un facteur différent de la matière, facteur spirituel, mais relié aux autres existences, puisque les différents mondes sont liés les uns aux autres.

Digitized by Google

C'est l'âme qui est le facteur de la pensée et de l'activité. Il existe nécessairement au-dessus de l'âme une autre catégorie qui lui donne les facultés de pensée et d'activité et qui est relié avec l'âme ; elle est elle-même une intelligence pure : c'est le monde des anges.

De ce que nous venons de dire, il résulte que l'âme humaine doit posséder une prédisposition à se dépouiller de ce qu'elle a d'humain pour se transformer en ange à un moment donné, après avoir acquis en fait la perfection spirituelle.

Il s'agit des prophètes, doués par leur nature même du pouvoir d'abandonner le rang humain pour s'élever à l'horizon suprême et devenir instantanément des anges réels.

Ils voient alors, dans leur sphère, l'élite des anges (*al malaa al ahla*) et ils entendent la parole incréée de Dieu. Quand ces prophètes abandonnent leur rang humain pour acquérir des connaissances dans la sphère de l'élite des anges, ils harmonisent ces connaissances avec leurs sens humains afin de pouvoir les communiquer aux hommes.

Le prophète entend alors parfois un bruit semblable à des paroles indistinctes. L'ange prend également quelquefois la forme d'un homme et parle au prophète.

Tous ces phénomènes sont instantanés. En réalité, ils existent tous simultanément. C'est pourquoi on appelle la révélation *al ouahī*, car *al ouahī*, en arabe, signifie rapidité.

L'opinion d'Ebn Khaldoun, qui consiste à faire des différents mondes de l'univers une échelle ordonnée, dont les échelons sont reliés entre eux de sorte que la partie supérieure de l'un peut se transformer en la partie inférieure de celui du rang supérieur qui suit, est originale. Il est de même de l'interprétation de la révélation par cette idée que le prophète, se trouvant au sommet de l'humanité, se transforme en ange et reçoit la parole divine aussi bien que les anges, puis la transmet aux perceptions humaines qui reproduisent cet état spirituel d'une façon sensible.

L'explication donnée par Ebn Khaldoun relative aux difficultés qu'éprouve le prophète au moment de la révélation, difficultés

Digitized by Google

qui se manifestent par l'évanouissement et les râles, est également originale.

Il croit qu'il est difficile pour l'âme humaine de sortir du rang de l'humanité et de s'élever à une autre sphère, surtout au début de la révélation. C'est la raison pour laquelle les versets du Qoraan et les sourates révélés à la Mecque sont plus courts que ceux révélés à Medine, ceci afin d'habituer graduellement le prophète aux difficultés de la révélation.

En dehors de ces détails, l'opinion d'Ebn Khaldoun sur la révélation est celle des philosophes, avec quelques emprunts faits aux conceptions des mystiques.

VIII

AL OUAHI (la révélation)
CHEZ LES MUSULMANS DANS LES TEMPS MODERNES

Au cours des périodes d'arrêts intellectuels, les Musulmans tendent à se conformer aux opinions des théologiens (*motakallemin*) en ce qui concerne la révélation ; par contre, dans les temps de renaissance, ils subissent l'influence des idées des philosophes.

Durant ces derniers siècles l'opinion des théologiens, sous sa forme la plus éloignée de l'interprétation spirituelle, dominait dans tous les pays musulmans, et rendait presque impossible l'étude des théories qui en différaient.

Al Chaikh Mohammad Habdoh fut le premier à modifier cet état des choses. Dans son livre « *Rissalat al tawhid* » il écrit : « la révélation est la connaissance que l'homme trouve en lui-même, avec la certitude que cette connaissance lui vient de Dieu, soit directement, soit par intermédiaire ; dans le premier cas, cette connaissance peut lui être transmise par des voix, qu'il peut même percevoir ou même sans voix.

La révélation se distingue de l'intuition en ce que cette der-

Digitized by Google

nière est un sentiment dont l'âme a conscience, mais sans se rendre compte de son origine. Ce sentiment est similaire aux sensations de la faim, de la soif, de la peine ou de la joie.

L'auteur établit qu'il existe des hommes doués par leur nature même d'une pureté foncière qui les prédispose par la grâce divine, à s'élever à de sublimes horizons et à atteindre le plus haut sommet de l'humanité. Ils voient de leurs yeux des choses divines que les autres n'arrivent pas à comprendre ou à sentir, même s'ils sont guidés par des arguments et des raisonnements.

. . . . . .

Quant à l'existence des anges et à leur apparition aux hommes ayant atteint ce degré supérieur, c'est une chose qui n'est pas impossible.

. . . . . .

Il en est de même, pour ce qui est de la voix des anges et de leur image sensible, impressionnant les sens des hommes que Dieu élève à ce degré. »

Telle est l'opinion formelle des philosophes, bien que présentée dans un cadre théologique.

IX

BIBLIOGRAPHIE

A) Dictionnaires et Encyclopédies.

1. — *Ketab tadj al loghah oua sehah al harabyah*, par al Djaouhary, décédé en 393 H.

2. — *Al mokhassas*, par Ebn Çidah, décédé en 458 H.

3. — *Al mofradat fi gharib al qoraan*, par al Ragheb al Asfahany, décédé en 502 H.

4. — *Açaç al balaghah*, par al Zamakhchary, décédé en 538 H.

5. — *Ketab alef baa*, par Abou al Hadjdjadj al Balaouy, décédé en 576 H.

D'après certains auteurs, il existait encore en 603 H.

Digitized by Google

6. — *Al nehaïah fi gharib al hadith oua al athar,* par EBN AL ATHIR AL DJAZARY, décédé en 606 H.

7. — *Al moghreb fi tartib al mohreb,* par ABOU AL FATH AL MOTARREZY AL KHAOUAREZMY, décédé en 610 H.

8. — *Leçan al harab,* par EBN MANZOUR AL MESRY, décédé en 711 H.

9. — *Al mesbah almonir fi gharib al charh al kabir,* par AHMAD EBN MOHAMMAD AL MAQQARY AL FAYOUMY, décédé en 770 H.

10. — *Al moqaddemah,* par EBN KHALDOUN, décédé en 808 H.

11. — *Ketab al tahrifat,* par AL ÇAYED AL CHARIF AL DJORDJANY, décédé en 816 H.

12. — *Al qamouç al mohit,* par AL FAIROUZABADY, décédé en 816 ou 820 H.

13. — *Ketab meftah al çahadah oua mesbah al ciadah fi maoudouhat al holoum,* par TACH KOBRI ZADAH, décédé en 962 ou 968 H.

14. — *Madjmah behar al anouar fi gharaïb al tanzil oua lataïf al akhbar,* par AL CHAIKH MOHAMMAD TAHER AL HENDY, décédé en 986 H.

15. — *Ketab al kollyat,* par ABOU AL BAQAA AL KAFAOUY, décédé en 1095 H.

B) *Commentaires du Qoraan.*

1. — *Djameh al baïan fi tafçir al qoraan,* par EBN DJARIR AL TABARY, décédé en 310 H.

2. — *Al kachchaf han haqaïq al tanzil,* par AL ZAMAKHCHARY, décédé en 538 H.

3. — *Mafatih al ghaïb,* par FAKHR AL DIN AL RAZY, décédé en 606 H.

4. — *Anouar al tanzil oua açrar al taouïl,* par AL BAIDAOUY, décédé en 685 H. ou 691.

C) *Recueils des traditions du Prophète.* (Çonnah)

1. — *Al djameh al sahih,* par AL BOKHARY, décédé en 256 H.

Digitized by Google

2. — *Al moçnad al sahih*, par Moçlem Ebn al Hadjdjadj, décédé en 261 H.

3. — *Ketab känz al hommal fi çonan al aqoual oua al afhal* par al Chaikh halaa al din al hendy, décédé en 975 H.

D) *Ouvrages de biographie relatifs au Prophète.*

1. — *Çirat raçoul allah*, par Ebn Hecham, décédé en 218 H, avec commentaire connu sous le nom de *Al raoud al onof*, par al Çohaily al Andaloçy, décédé en 581 H.

2. — *Ketab al chefaa*, par al qady Hiad, décédé en 544, avec commentaire par Monla Hali Alqary, décédé en 1114 H.

3. — *Ketab zad al mahad*, par Ebn Qayem al Djaouzyah, décédé en 751 H.

4. — *Ketab al maouaheb al ladonnyah*, par al Qactallany, décédé en 923 H.

5. — *Tarikh al khamiç*, par al Diarbakry, décédé en 966 H.

E) *Ouvrages de théologie, de mysticisme (soufisme) et de philosophie musulmans.*

1. — *Ketab al feqh al akbar fi al kalam*, attribué à al Emam Abou Hanifah al Nohman, décédé en 150 H., avec commentaires de Abou Mansour al Matoridy, décédé en 333 H., et de al Chaikh Abou al Montaha al Maghnicaouy (ce dernier commentaire a été achevé en 939 H.)

2. — *Ketab al ebanah*, par al Chaikh Abou al Haçan al Achhary, décédé vers 330 H.

3. — *Ketab al lomah fi al tasaouff*, par Abou al Nasr Habd Allah al Carradj al Toucy, décédé en 378 H.

3. — *Ketab al lomah fi al tasaouff*, par Abou al Nasr Habd Allah al Çarradj al Toucy, décédé en 378 H.

4. — *Ketab al echarat oua al tanbihat fi al manteo oua al hekmah*, par Ebn Cina, décédé en 428 H., avec commentaire de Fakhr al din al Razy, décédé en 606 H.

5. — *Teçh raçaïl fi al hekmah oua al tabihyat*, par Ebn Çina.

Digitized by Google

6. — *Ketab al fesal fi al melal oua al ahouaa oua al nehal,* par EBN HAZM, décédé en 456 H.

7. — *Ketab ehiaa holoum al din,* par AL GHAZALY, décédé en 505 H., avec commentaire de MORTADA AL ZABIDY, décédé après l'an 1200 H.

8. — *Ketab al monqez men al dalal,* par AL GHAZALY.

9. — *Al melal oua al nehal,* par AL CHAHRASTANY, décédé en 548 H.

10. — *Ketab mohassal afkar al motaqaddemin oua al mota-akhkherin* ; par FAKHR AL DIN AL RAZY, décédé en 606 H.

11. — *Ketab madaredj al çalekin,* par EBN QAYEM AL DJAOU-ZYAH.

12. — *Ketab al haqaïd al hadodyah,* par HADOD AL DIN AL IDJY, décédé en 756 H., avec commentaire de DJALAL AL DIN AL DAOUANY, décédé en 908 H.

13. — *Ketab al maouaqef,* par HADOD AL DIN AL IDJY, avec commentaire de AL ÇAYED AL CHARIF AL DJORDJANY.

14. — *Ketab al kabrit al ahmar fi baïan holoum al chaïkh al akbar* MOHIY AL DIN EBN AL HARABY, décédé en 638 H., par AL CHAHRANY, décédé en 973 H.

15. — *Ketab hodjdjat allah al baleghah,* par CHAH AHMAD EBN HABD AL RAHIM AL DEHLAOUY, décédé en 1186 H.

16. — *Reçalat al taouhid,* par AL CHAIKH MOHAMMAD HABDOH, décédé en 1323 H., traduction française avec une introduction sur la vie et les idées de l'auteur, par B. MICHEL et le CHEIKH M. ABD-RAZIK.

Texte arabe publié par l'imprimerie de la revue (al Manar).

MUSTAPHA ABD ELRAZIK.

Digitized by Google

L'ÉLEUSINISME

ET LA DISGRÂCE DES DANAÏDES

En examinant la «vieille aventure» des Danaïdes (1), on ne peut guère prétendre, certes, bénéficier d'un sujet intact. Il y a eu de nombreuses tentatives faites successivement pour éclairer la disgrâce de ces mal-mariées préhelléniques. Peu à peu, les plus récentes exégèses ont obtenu, non sans profit, de relier cette légende célèbre, comme d'autres, à certaines pratiques instructives de la religion qui s'était développée sur le sol grec, au Péloponnèse et ailleurs, dès les temps créto-mycéniens. Je n'aurais pas repris à mon tour une question déjà tant étudiée, s'il ne m'était apparu, à l'occasion des recherches que je poursuis autour d'Éleusis, que maints aspects énigmatiques de la tradition ancienne pouvaient recevoir une lumière *plus favorable*, dès qu'on y projetait un peu de cette clarté souveraine, capable d'illuminer, paraît-il, la fin des nuits sacrées du Telestérion...

Le problème des Danaïdes vient aussi, il y a peu, de reprendre quelque bénéfice d'actualité, grâce aux pénétrantes études de M. J. Carcopino. A propos des scènes de la *Basilique de la Porta Maggiore*, à Rome, il a essayé fort ingénieusement de fixer le rôle du pythagorisme dans l'évolution de la tragique *saga* argienne. On connaît les conclusions du beau livre récent que je viens

(1) Cette étude a été en partie *communiquée*, dès le 25 mai 1929, à l'Association E. Renan, qui avait bien voulu m'accorder son audience.

Digitized by Google

d'invoquer (1), en ce qui touche spécialement les Danaïdes : l'histoire des criminelles épouses aurait reçu une sanction philosophique « au temps du réveil du Pythagorisme, entre la mort de Lucrèce et la publication des *Odes* d'Horace, dans la Rome... de Nigidius Figulus ». — « Alors, entraînés par l'équivalence « mystique des *non-initiés* et des *non-mariés*, les Pythagoriciens « précipitèrent les Danaïdes, dont les noces avec les Égyptiades « n'avaient pas été consommées, dans l'Hadès : au moment où « l'Hadès s'était dissous, sous le poids de leurs méditations, en « un vaste symbole des maux que, sur cette terre, l'impiété inflige « à ses victimes. » .

Mon but est ici — non d'examiner en elle-même cette théorie, à laquelle je ne contredis point —, mais d'essayer de montrer l'effet déjà produit sur la légende des Danaïdes, par d'autres « méditations » *antérieures*. Je voudrais — persuadé que l'hypothèse de M. J. Carcopino ne perdra rien, au contraire, à cette recherche préliminaire —, expliquer le travail apporté par l'esprit éleusinien, *d'abord*, à l'interprétation symbolique du forfait des cinquante épouses révoltées. Il me semble qu'il y a là l'explication à chercher, tant de l'évolution définitive du mythe, que de certaines obscurités de sa forme apparente : difficultés que la science moderne n'est point trop parvenue à vaincre, et auxquelles on pourrait dire qu'elle a parfois même, hélas ! ajouté (2).

⁂

Un certain nombre de personnages supra-humains — dieux, héros, archégètes — se sont associés peu à peu à la tradition sacrée éleusinienne, on le sait, comme initiés, voire non-initiés. Le premier lot, celui des *initiés mythiques*, que j'étudierai sans doute un jour à part, est le plus important, numériquement,

(1) J. Carcopino, *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, 1927, p. 290-291.

(2) Après tant d'exégèses, qui en serait trop surpris ? C'est à M. J. Carcopino précisément, encore, que nous devons cette observation si juste et spirituelle : « C'est dans les sentiers battus qu'il se creuse le plus d'ornières »; *Autour des Gracques*, 1928, p. 2.

Digitized by Google

et par la qualité, puisqu'il compte des dieux, Dionysos, Asclépios, etc., avec de puissants héros : Héraclès, les Dioscures, Thésée, Hippolyte, d'autres encore. Dans la seconde catégorie, l'*Axiochos* au moins (1) inciterait à classer collectivement les cinquante filles de Danaos l'Egyptien, dont les malheurs furent contés, mais sans nulle sanction infernale, par la tragédie d'Eschyle, déjà. Leur essentielle disgrâce aurait fini par être dans le fait qu'elles apparurent (un jour) comme des ἀμύητοι, par rapport à la religion d'Éleusis précisément : celle dont Pausanias nous dit encore si expressivement que, pour les anciens Grecs, elle l'emportait sur les autres ascèses pieuses « autant que les dieux sur les héros » (2).

D'une façon générale, j'ai constaté — et je le prouverai ailleurs — que les prétendus initiés mythiques d'Éleusis, par exemple, ont dû leur accession vers le sacrement local des mystères, à des circonstances *utilitaires*, étrangement diverses. On les a admis à la *télété*, ainsi, les uns après les autres : ou bien parce qu'ils recouvraient, symbolisaient parfois, grâce à leur personnalité essentielle, des aspects primitifs, et nécessaires, du culte ; ou bien parce qu'ils avaient participé à l'acquisition de grands privilèges sacerdotaux, et qu'ils étaient ainsi intéressés à la propagande vitale du sanctuaire. — Or, aux Danaïdes, qui devinrent au contraire, des « non-initiées » (*Axiochos*), un texte d'Hérodote fort important (II, 156, 171) attribuait pourtant, et clairement, l'invention première des Thesmophories, avec la diffusion de cette fête démétriaque dans le Péloponnèse préhellénique : cela à une époque correspondant à celle de la XVIIIe dynastie égyp-

(1) P. 371, E : Δαναΐδων ὑδρείας ἀτελεῖς. — Si, comme on le croit et le dit (p. ex. J. Carcopino, *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, p. 289, n. 2), ce faux est sorti d'une officine alexandrine, il y aura à étudier un jour la possibilité d'une action, sur la légende des Danaïdes, de l'éleusinisme proprement « alexandrin » : *contrefaçon* un peu hérésiarque, dûe, dans l'Égypte des Lagides à la volonté des Ptolémées, sinon à l'intervention organisatrice de l'Eumolpide Timothéos.

(2) Pausanias, X, 31, 11 : Οἱ γὰρ ἀρχαιότεροι τῶν Ἑλλήνων τελετὴν τὴν Ἐλευσινίαν πάντων ὁπόσα ἐς εὐσέβειαν ἥκει τοσούτῳ ἦγον ἐντιμότερον, ὅσῳ καὶ θεοὺς ἐπίπροσθεν ἡρώων.

Digitized by Google

tienne (vers 1500 av. J. C.). Elles auraient donc été d'abord les prophétesses, et quasi prêtresses, de la Thesmophoros, tout en pouvant paraître officiellement, plus tard, des ἀμύητοι caractérisées ! Cela est, déjà, au moins embarrassant...

Lorsque j'ai commencé à m'occuper de ce cas, ce n'était pas là l'unique ἀπορία (pour parler la langue des dialogues platoniciens) qui arrêtait ma pensée. Songeant au rôle capital des Thesmophories, — peut-être la plus répandue des fêtes helléniques (1), célébrées à Athènes, par exemple, grâce au concours avoué des femmes mariées *les plus nobles*, — je pouvais m'étonner qu'une cérémonie si publique, voire étatiste, fût restée placée sous le patronage suspect... d'étrangères, à qui l'on devait reprocher le crime d'avoir égorgé, sans procès ni délai, quarante-neuf époux sur cinquante, dans l'ombre, peut-être solennelle, mais peu nuptiale, d'une première nuit d'hyménée. Or, revenant de la légende à la pratique religieuse, et du monde embrumé des fables à la vie quotidienne, je n'étais pas moins surpris de trouver dans le décor des loutrophores athéniennes, par exemple, *vases officiellement nuptiaux*, des scènes *funéraires* — ou *bachiques*, et alors spécialement *satyriques*, — qui pouvaient risquer de mettre sous les yeux les plus candides, le jour des noces notamment, certains spectacles réalistes, aussi déplacés par leur mélancolique tristesse, parfois, que par leur bien inconvenante exubérance, en d'autres cas ! Accessoirement, il me semblait ne pas assez comprendre, — et dans le détail même de l'histoire des Danaïdes —, certaines traditions aberrantes, très primitives, relatives à un *remariage*, attesté, qui avait conduit à l'autel, tranquillement, une deuxième fois, des spécialistes de la jugulation maritale ! Voire, on eût pu hésiter sur les particularités même du châtiment infernal, tel qu'il s'était peu à peu, et si tard, organisé, pour aboutir à l'invention du célèbre tonneau sans fond. Ce tonneau sans fond, qui — en repassant du plan chthonien, pour ainsi dire, à un niveau plus terrestre, — évoquait si précisément les *loutrophores percées, placées rituellement sur la tombe des* ἄγαμοι, *en Grèce,*

(1) M. P. Nilsson, *Griech. Feste*, p. 313 sqq. (liste des lieux de célébration).

Digitized by Google

C'est en constatant ces particularités complexes que j'ai entrepris d'étudier à nouveau l'affaire des Danaïdes.

Il m'a semblé d'une bonne méthode, avant d'aborder l'exégèse du mythe, de revoir divers textes, et aussi d'observer, *archéologiquement*, certains des usages funéraires qui avaient retenu mon attention au passage, tant ils paraissaient eux-mêmes énigmatiques. Le point de départ est sans doute, ici, une œuvre d'art célèbre, dont on ne scrutera jamais trop l'important détail :

Entre 458 et 447 avant J.-C., Polygnote de Thasos avait peint, à la Lesché cnidienne de Delphes, une *Nekyia* (1), où une série de tableaux développait aux yeux des visiteurs profanes comme une mythologie des Enfers, d'ailleurs assez peu complexe. A côté de quelques représentations des principaux « pénitents » homériques, illustrant la justice vengeresse des dieux, était mis en action, mais *à part*, le sort futur des non initiés : « *ceux qui ne s'étaient pas souciés des cérémonies d'Éleusis* ». En expiation de leur négligence, on les voyait, hommes et femmes, porter de l'eau dans un grand vase percé, au moyen d'amphores brisées, et leur épreuve n'avait pas de fin. Quant aux espérances des purs, qui avaient à temps reçu le sacrement des mystères, — s'il n'y était fait, en somme, qu'une allusion un peu rapide —, on les voyait du moins clairement *symbolisées* par la représentation de la sainte ciste : celle que la jeune Cléoboia tenait sur ses genoux, en voguant avec l'adolescent Tellis sur la barque de Charon. N'était-ce pas là comme un tabernacle secret, riche des révélations singulières apportées un jour (au nom de Démèter), de Paros à Thasos même, patrie de Polygnote ? Dans un monde souterrain qui n'évoque, nulle part, au vrai, les effroyables visions de l'Enfer du Dante, cette opposition, pour le moins esquissée, suffisait à marquer l'inspiration pieuse de l'artiste, et la nature de sa foi. Au vrai, la *Nekyia* polygnotéenne, à Delphes, est le *credo* pictural d'un initié respectueux.

(1) J.-G. Frazer, *Pausanias, descr. of. Greece*, vol. V, p. 356 sqq. : 388 ; A. J. Reinach, *Recueil Milliet, ad. l.* ; J. Harrisson, *Themis*², 1927, p. 529 sqq.

Digitized by Google

Il faut ici traduire les deux passages relatifs aux ἀμύητοι : « X, 31, 9 : « Les figures qui sont au-dessus de Penthésilée sont celles de femmes portant de l'eau en des cruches brisées ; et l'une est représentée encore dans la fleur de la beauté, tandis que l'autre paraît déjà avancée en âge : aucune inscription particulière ne désigne chacune de ces femmes, mais, en commun, au-dessus de toutes deux, il est dit qu'elles ne faisaient pas partie des femmes initiées. » — Un peu plus loin, juste après la description de Sisyphe et de son rocher, X, 31, 11 : « Il y a aussi un *pithos* (grande jarre) sur cette peinture, avec un homme âgé, un adolescent, et des femmes, dont l'une encore jeune est sur le rocher, et l'autre, près du vieillard, semble aussi âgée que lui. Les autres portent de l'eau ; mais la vieille semble avoir cassé son hydrie ; tout ce qui lui restait dans le vase brisé en fait d'eau, on la voit le verser à nouveau dans le *pithos*. Nous présumerions que ces gens sont aussi de ceux qui n'ont fait nul cas des actes des mystères d'Éleusis » (1). — Le récit se continue par la description du supplice de Tantale, représenté au-dessous du *pithos*...

On voit qu'à s'en tenir au texte, il y avait, dans la *Lesché*, divers groupes d'hommes et de femmes : groupes séparés, pour lesquels chaque fois Polygnote de Thasos avait opposé, figures antithétiques, les types masculins et féminins, puis ceux de l'adolescence fleurie (2) ou de la vieillesse fatiguée. Contraste accusé qui requiert certes une explication, jusqu'ici, à ma connaissance, nulle part proposée (3). Le *pithos* n'est pas dit ici percé (τετρημένος) ;

(1) La figuration graphique la plus proche, mélangeant hommes et femmes, aussi, est celle, quelque peu caricaturale, d'un vase archaïque trouvé en Sicile (lécythe de Monte Saracano, Ravanusa, près Agrigente : Palerme) : *Arch. Zeit.*, 1870, pl. XXXVI, n° 22, et p. 22, p. 42 sqq. ; A. Fürtwaengler *Arch. Jahrb., Anzeiger*, V, 1890, p. 24 sqq. ; cf. F. Durrbach, *Dict. Ant.*, *s.v. Inferi*, p. 508, fig. 4050.

(2) On traduit parfois (A.-J. Reinach, *Rec. Milliet*, 1921, p. 130, n° 3) παῖς par « petit garçon » : ce n'est pas le vrai sens, à mon avis.

(3) Faut-il penser à l'opposition qu'on retrouve çà ou là dans le monde divin entre les dieux adultes, et les παῖδες ; dans les cultes chthoniens mêmes, entre les divinités mère et fille, Démèter et Coré, Damia et Auxésia ?

Digitized by Google

et rien ne permet d'affirmer qu'il devait l'être, quoique ce soit bien possible. Peut-être le fond n'apparaissait-il pas ? Peut-être l'effacement de la peinture à cette place n'a-t-il plus permis à Pausanias d'apercevoir un tel détail, et de le noter ? — On retiendra la formule prudente : « nous présumerions » ; qu'elle vienne de Pausanias, ou de sa source, l'observation ainsi présentée n'est pas douteuse, du moins. Enfin, on voit assez que l'exégète ne prononce aucunement le nom des Danaïdes ; ce mythe, si connu, n'a pas effleuré son esprit ; pourtant, même si l'on abaisse jusqu'à la seconde moitié du 1er siècle avant J.-C., la date de l'*Axiochos*, où le supplice du célèbre tonneau apparaît dûment constitué (1), il reste impossible, du moins, de ne pas croire que la tradition du châtiment infernal des meurtrières était divulguée... à l'époque du voyage du Périégète: entre 150-160 ap. J.-C. ! Pausanias n'a pensé encore, pourtant, qu'à Éleusis, aux non-initiés. Cela mérite quelque attention.

Pour la figuration, avons-nous des prototypes ? Il le semble. Nous connaissons bien quelques représentations du versement rituel d'un liquide dans un *pithos*. Elles débutent, au vrai, à l'époque minoenne, avec les scènes dites de la libation, dont l'une a été trouvée figurée, en 1922, au quartier domestique du Palais de Cnossos, sur un cachet de sceau ; elle a été publiée pour la première fois récemment, par Sir A. Evans (2), à propos d'un des documents analogues du « Trésor de Thisbé » (3).

(1) Cf. J. Carcopino, *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, p. 288 sqq. L'auteur montre bien que Lucrèce (*De natura rerum*, III, 1006-1009) ne songe qu'à des « jeunes filles en fleur », non initiées, verseuses impersonnelles. Pour le *carmen* d'Horace où les Danaïdes apparaissent (*Odes*, III, 11, 21 sqq.) il serait plus ou moins de 26 av. J. C. Parallèlement, les monuments figurés ne sont explicites à Rome qu'aux environs de ces dates : la peinture de l'Esquilin où les Danaïdes sont désignées sous leur nom paraît de la fin de la République au plus tôt : Nogara, *le Nozze Aldobrandine*, 1907, pl. XXVI, p. 49-50. Pour les autres documents, cf. Hauser, *Röm. Mitt.*, XXV, 1910, p. 284 sqq.

(2) *JHS*, XLV, 1925, fig. 20 ; cf. R. Vallois, *REA*, XXVIII, 1926, p. 121 sqq. (130-132).

(3) N° 7, pl. II, fig. 19. Inutile d'insister à nouveau sur les réserves à faire à propos des documents dits « de Thisbé ».

Digitized by Google

Sur l'empreinte cnossienne, le caractère religieux de l'acte est spécifié par les « cornes sacrées » flanquant l'amphore-réceptacle, à large col ; il y a même un arbuste divin, mais mal dessiné. Le rite se rapporte donc à la croissance de la végétation, soit qu'on ait répandu un liquide dans la jarre sacrée pour la déesse (quoique invisible, elle assistait, sa suivante étant la verseuse assise sur un siège sans dossier) ; soit que plutôt, il s'agisse là d'une opération magique, comme pour amener la pluie en temps de sécheresse (1). La Crète a fourni (au *MM.* III et au *MR.* I.), certaines amulettes plus ou moins grossières, qu'on peut considérer comme des « talismans pour la pluie » ; elles sont assez communes dans l'Est et dans le centre, et attestent des rites que la Grèce dut conserver (2). Le motif essentiel qui s'y retrouve est celui d'un vase à libation près d'un rameau (*JHS., l. l.*, fig. 21). Or des intailles de même époque mettent les mêmes vases aux mains de génies bienfaisants, à forme zoomorphique, occupés à produire la pluie en versant un liquide sur des autels, des tas de pierre, des chaudrons mêmes, dressés au haut d'une colonne (*JHS., l. l.*, fig. 22 : gemme de Vaphio). Leur fonction est donc aussi en rapport avec le culte du végétal sacré (3). Quelques-uns des documents qui nous la font connaître ont été trouvés *à Mycènes, à Tirynthe, à Vaphio,* etc. Donc cette forme de magie agraire était passée sur le continent achéen : on n'en est pas trop surpris.

On a justement observé que les vases employés en de telles céré-

(1) Sir A. Evans a justement rappelé à ce propos : 1/ une coutume de chasseurs bretons consignée dans le *Roman de Rou* : les « rhytons » emplis à la source de Berenton, et vidés sur les marches de la dite fontaine, pour obtenir la pluie ; 2/ un rite observé par lui à Ibrahimovci, près d'une ancienne cité (Skoplje), avec arrosage d'un autel par les villageois, chrétiens et musulmans, en temps de grande sécheresse. Autres rapprochements : Grimm, *Deutsch. Myth.*, 1875, *Nachtrag*, p. 169.

(2) *Palace of Minos*, I, p. 672 sqq. ; cf. Théocrite, *Idyll.* I, 149-150, *La coupe* : « Tu croirais qu'on l'a plongée dans les fontaines des Heures » ; et ci-dessus, n. 1.

(3) Sir A. Evans rapproche ces génies du type de la déesse hippopotame, Thouéris (Taourt), l'Eileithyia égyptienne ; cf. Winter, *Arch. Jahrb., Anzeiger*, 1890, p. 108.

Digitized by Google

monies étaient parfois percées par le fond (1) ; et, ainsi, dans la céramique des Cyclades, on a proposé pour eux le nom de *calathoi* « créto-cycladiques » (2), en marquant leur dépendance par rapport aux usages et techniques magiques de l'île minoenne : d'après la fresque du *Cueilleur de Crocus*, et la poterie cnossienne, ou autre. Mais leur destination a pu être double, car ils étaient déjà aptes, soit au versement de liquides, soit à la culture des plantes ; on pouvait en fait les emplir *de terre*, au besoin. — Notons donc, dès maintenant, que la loutrophore funéraire des tombes attiques reproduira quelques-uns de leurs aspects essentiels (3). Notons aussi que nous voyons en Crète, dans les scènes de libation développées, le service de l'arrosage magique assuré par des verseurs sacrés, groupés assez souvent de chaque côté du *pithos*, et qui sont, tantôt des génies masculins, tantôt des personnages féminins, parfois distingués par le rang et l'aspect (déesse et suivante) (4).

Il ne semble pas que Polygnote de Thasos ait voulu représenter, dans sa *Nekyia* delphique, bien autre chose, en principe, qu'une cérémonie de cet ordre. Mais il nous faut essayer de comprendre d'abord *pourquoi elle s'était déjà localisée aux Enfers*, avant même de chercher son rapport possible avec les Danaïdes. Nous pourrions peut-être dès maintenant entrevoir celles-ci sous le type primitif de prêtresses d'une déesse chthonienne, et comme magiciennes « faiseuses de pluie » : l'idée étrange de leurs « cruches cassées » serait venue plus ou moins obscurément du vide utilitaire laissé au fond du *calathos* minoen.

(1) R. Vallois, *REA*, XXVIII, 1926, p. 121 sqq. ; M. P. Nilsson, *Min. Mycaen. Religion*, p. 113 sqq. Cf. les ὑδρεῖαι ἀτελεῖς dont parle l'*Axiochos*.

(2) Ch. Dugas, *La céramique des Cyclades*, p. 78, 79, n. 7, p. 82, n. 11 ; cf. R. Vallois, *l.l.*, p. 123, p. 129.

(3) Loutrophores sans fond, A. Furtwaengler, *Collect. Sabouroff*, LVIII, LIX ; Wolters, *Ath. Mitt.*, XVI, 378 sqq. La loutrophore funéraire peut tout aussi bien porter des tiges de fleurs : ainsi, celle qu'on voit sur un curieux vase, où l'on avait représenté les funérailles du jeune Opheltès (Archemoros).

(4) A Athènes, le service de la loutrophorie nuptiale et funéraire était confié tantôt à un παῖς (selon Harpocration, *s. v.*) ; tantôt, et tout aussi bien, à une jeune fille (Pollux, III, 43).

Digitized by Google

Or Plutarque nous a signalé que, de son temps encore, et en certains lieux de Grèce, les semailles étaient suivies de cérémonies funéraires ; on pleurait *comme un mort* le grain caché sous la terre (1). La croyance de principe remonte, on le sait désormais, au temps des Minoens ; car ils avaient déjà assimilé la mort humaine au sommeil des végétaux, et prétendaient en tirer des effets analogues (2).

Mais, lorsqu'après 1600 surtout, les Achéens commencèrent à faire sentir leur puissance dans toute l'Egéide, la religion partiellement nordique de ces nouveaux venus, tout en restant fort imprégnée d'idées crétoises, a marqué des changements décisifs : ceux que le beau livre récent de M. Martin P. Nilsson a dosés et analysés avec une si prudente sagesse (*The Minoan-Mycenaean Religion*) (3). En particulier, les rites funéraires évoluèrent. Les Crétois déifiaient leurs disparus ; les Mycéniens les héroïsèrent plutôt. Du moins transportèrent-ils, aussi naturellement, au culte des morts, certains rites du culte des plantes, gardant fidèlement le principe d'équivalence posé déjà par leurs devanciers de l'Égéide. La « *profusio* » funèbre, dont l'usage commence notamment à l'époque du Cercle des tombes de Mycènes, — attestée par le *bothros* trouvé là, et dont nous avons aussi vu des exemples à Mallia, en 1928, dans les nécropoles côtières réoccupées par les « Mycéniens », — dérive essentiellement des traditions du culte chthonien de la Crète (4). Survivance qui permettra, par exemple, les relations ci-dessus signalées entre la loutrophore funéraire attique et les vases utilisés chez les Minoens pour le service du végétal sacré ; par ailleurs, elle engageait spécialement la religion d'Éleusis, héritière de tant de dogmes minoens, et coutumière des libations souterraines, à intervenir en suzeraine dans l'organisation des croyances relatives à la tombe...

(1) *De Isid. et Osir.*, 69, p. 378 d-f ; cité par R. Vallois, *l.l.*, p. 129, qui a bien montré l'intérêt de ce texte.

(2) Ch. Picard, *Les origines du polythéisme hellénique*, p. 110 sqq.

(3) Cf. *Litteris*, mars 1928, p. 1-19 ; et *RHR*, 1929, p. 1-16.

(4) Ceci préparait aussi déjà le transport des Danaïdes aux Enfers.

Digitized by Google

Entre la civilisation des Achéens et celle des barbares descendus du Nord avant et après 1183, pendant l'ère dite « géométrique », l'archéologie actuelle ne signale plus de rupture très brusque. Aussi ne sommes-nous pas surpris de retrouver, dans les pratiques de la nécropole du *Dipylon*, par exemple, l'emploi des *profusiones*, adressées outre tombe par le moyen de vases sans fond : ce qu'ont constaté Brückner et Pernice pour les grands cratères à décor funéraire (1). — L'introduction du pseudo-« bain-funèbre » dérive de là, à mon gré, car il est bien évident que les « χθόνια λουτρά » dont parlent les textes (2) ne doivent guère être entendus autrement que comme des simulacres, par allusion aux libations propitiatoires versées dans les vases ou *bothroi* des sépultures ; les croyances des Grecs n'ont jamais été si matérialistes qu'on eût songé, en Hellade, à pourvoir le trépassé, mieux que les vivants, d'un service de toilette posthume! On offrait les dits *loutra*, plus ou moins, à tous ; l'*Electre* de Sophocle les mentionne (3), et dans l'ancienne nécropole de Ménidi, on a constaté, au vrai, l'existence de λουτήρια d'offrande, près de la tombe des ancêtres héroïsés (4).

La preuve qu'il s'agissait bien là d'une *action magique* — en relation peut-être, d'ailleurs, avec l'inextinguible *soif des morts*, dont les poèmes homériques et le folklore primitif ont tant multiplié les attestations (5) — nous est apportée, à mon avis,

(1) *Ath. Mitt.*, XVIII, 1893, p. 73-191. Cf. le bon mémoire de M. G. P. Oikonomos sur les libations funéraires, *De profusionum receptaculis sepulchralibus*, *Bibl. Soc. Arch. Athènes*, XXI, 1921.

(2) Τὰ τοῖς νεκροῖς ἐπιφερόμενα ; ἐκόμιζον γὰρ ἐπὶ τὰς ταφὰς λουτρά : *Paræmiographi græci*, ed. Lentsch, II, p. 51, 92 ; cf. Athénée, IX, 409 f, sur l'ἀπονίμμα.

(3) V. 434.

(4) P. Wolters, *Arch. Jahrb.*, 1899, p. 133 sqq.

(5) P. ex., F. Durrbach, *Inferi*, p. 500. Au seuil du Paradis de Gilgamesh, il y a déjà, *avec une aiguière*, Siduri-Sabitu, la « Vierge », dont les orientalistes ont traduit l'épithète de façon trop réaliste « la Cabaretière ». Cette *Échansonne* annonce Hébé, Iris, et les distributrices d'ambroisie. Coré siègera à son tour, coupe en mains, chez les Morts, à côté de Dionysos-Ploutôn, *et sous ses pampres parfois* (tablettes de Locres). Les lamelles de Petilia vanteront les sources rafraîchissantes de l'Hadès à des assoiffés, victimes, en leur vie, de la Canicule méditerranéenne.

Digitized by Google

par la curieuse représentation dessinée sur un document, où l'on s'est trop hâté, je crois, de reconnaître les Danaïdes, mais où il n'est pas illégitime de retrouver certains rapports avec la peinture polygnotéenne de Delphes. C'est un vase à figures noires, de Munich (1), où paraissent, à gauche, quatre génies ailés de sexe indéterminé, volant symétriquement de chaque côté d'un énorme *pithos*, et semblant ainsi l'escalader tout à tour pour y verser l'eau qu'ils apportent en de grosses amphores. On a parlé, doublement à tort, de « Danaïdes *nues* » (2) ; mais il eût été bon — ce qu'on n'a pas fait ! —, les figures n'ayant rien de spécialement féminin, de penser aussi aux démons verseurs de libations des temps préhelléniques. L'archaïsme grec leur aurait, cette fois, prêté des ailes, comme il en a donné, peut-être par confusion, aux déesses héritières des prototypes créto-mycéniens (3). La scène est en tout cas *infernale* : la présence de Sisyphe le prouve : dans la figuration munichoise, ce réprouvé roule son rocher près des génies ailés au *pithos*, tout ainsi d'ailleurs qu'à la Lesché cnidienne, et, en général, dans la plupart des scènes de ce type, dérivées semble-t-il, d'un même thème consacré (4). — Le *pithos* est le réceptacle des âmes, symbolisant tous ceux où l'on enfermait d'abord des dépouilles humaines, primitivement et dans la Grèce archaïque encore : sous la protection d'une plaque, parfois dépositaire de l'identification funéraire, ainsi que M. Chr. Blinkenberg l'a montré (5).

(1) Müller-Wieseler, *Denkm.*, II, 886 ; S. Reinach, *Répert. vas.*, I, p. 195 ; Giraud-Teulon, *Dict. ant.*, *s.v. Danaïdes* ; J. Harrison, *Themis* ², p. 529.

(2) Giraud-Teulon, *Dict. Ant.*, *s.v. Danaïdes*.

(3) Sir A. Evans, *JHS*, 1925, p. 1 sqq.. Les Minoens n'assimilaient-ils pas aux papillons les âmes des trépassés ? Plus tard, on a pensé de même quant aux abeilles, prêtresses, à Éphèse, d'une Artémis chthonienne.

(4) Vase d'Altamura (Naples) : S. Reinach, *Repert.*, I, p. 167 = *Monum.* VIII, pl. IX.

(5) *Hades's munding* : *det. kgl. Danske Videnskabernes Selskab, Hist.-filol. Meddelelser*, II, 5, 1919 (t. p., p. 8 sqq., fig. 2-3). Un vase attique du Musée de New-York, (*ibid.*, p. 12, fig. 4) montre Héraclès et le Centaure Pholos soulevant ainsi les dalles amassées comme couvercle au-dessus d'un *pithos* émergeant du sol ; cf. Baur, *Centaurs in ancient art*, pl. II, n°

Digitized by Google

⁂

La difficulté, plus grave, qui se présente maintenant est d'expliquer précisément la raison d'être de l'inscription de la *Lesché* delphique ; et pourquoi Polygnote lui-même, sans doute, — donc *un initié* — baptisa déjà ἀμύητοι les substituts chthoniens des « génies arroseurs », après les avoir peints sur ses panneaux, dans la *Nekyia*. Ce n'est pas si simple. Il n'y a guère lieu de faire intervenir tout droit les Danaïdes dans l'explication à trouver, puisque, ni Polygnote, ou ses exégètes, ni même Pausanias — si longtemps après — n'ont songé les uns ou les autres à ces épouses coupables, et... que le tableau représentait aussi des hommes ! — Mais il paraîtra assez légitime, par contre, étant donnée *l'inscription même* (et surtout en raison du caractère *éleusinien* si marqué des compositions delphiques de Polygnote), de regarder un peu déjà du côté de ces cérémonies vénérables, qui se pratiquaient dans le grand Télestérion d'Attique, ou, à l'imitation, dans les succursales connues de Paros (1), ou de Thasos.

C'est là-même, semble-t-il, que s'est formée l'équivalence mystique, ἀμύητοι-ἄγαμοι. J'y reviendrai bientôt. Mais ne serait-ce pas là aussi, tout d'abord, que serait née l'idée d'appliquer aux génies servants du *pithos* infernal l'étrange épithète de « non-initiés » ? Je voudrais, en poursuivant cette tentative d'exégèse sous les réserves nécessaires, essayer de l'établir, si possible :

270 ; c'est du même *pithos* que les *eidola* des âmes s'échappent, sur un lécythe d'Iéna (Blinkenberg, *ibid.*, p. 13, n° 1, bibliographie, et fig. 6) ; vase souvent cité. Hermès avec le caducée et la baguette magique les libère (thème en rapport peut-être avec les *Pithoigia*) : cf. les documents commentés par Chr. Blinkenberg, dans son intéressante étude ; le *pithos* deviendra celui d'Eurysthée, et il reste fréquemment figuré dans les scènes de l'Hadès ; ajouter *Arch. Jahrb.*, XLII, 1927, p. 172 ; et G. Méautis, REA, XXXI, 1929, p. 227-229. Un relief de Tarente (IIIe s.) montre les « Danaïdes » (?) (Deux femmes), à gauche, versant de l'eau dans le *pithos* sans fond ; à droite, Pluton-Dionysos et Coré siègent, donnant un ordre à l'Hermès infernal qui s'éloigne vivement : *Antike Denkm.*, III, 3, pl. 35 (Fr. Studniczka).

(1) Celle-ci nommée déjà dans l'*Hymne à Démèter* (donc, je crois, au milieu du VIe siècle).

Digitized by Google

car il n'y a peut-être pas d'autre voie qui nous puisse acheminer vers une compréhension un peu satisfaisante du châtiment des Danaïdes, et de l'invention de leur énigmatique tonneau...

Voici ce que je croirais. — Quand, à l'époque du renversement de la puissance achéenne, le Péloponnèse fut bouleversé une fois de plus, les vieux cultes agraires, auxquels se rattachait essentiellement le rite de la libation faite autour du *pithos* chthonien, furent persécutés, au témoignage d'Hérodote, et se réfugièrent dans les « *thiases* », plus ou moins secrets, des vaincus. D'autre part, quand les mystères des deux déesses reparurent plus tard, et se réorganisèrent officiellement [au moment de la mainmise d'Athènes sur le sanctuaire d'Éleusis, donc au terme d'une longue rivalité sanglante], il y eut distinction bien gardée *et définitive* entre deux éléments de la religion de salut devenue attique. Les recherches de P. Foucart ont mis en juste antithèse deux ordres divergents de cérémonies : les unes tenant de plus près au fond ancien, créto-mycénien, je crois, et restées ainsi essentiellement agraires ; les autres comportant —, grâce aux Eumolpides, sans doute (1) —, des théories et des pratiques qui concernaient l'outre-tombe, donc une eschatologie plus récente. Celles-ci seraient l'apport d'une « vague » religieuse en partie étrangère, et qui développa ses effets de plus en plus. C'est ainsi qu'il y a, à part, tout un premier groupe de fêtes où les femmes prédominaient : fêtes très anciennes aux noms caractéristiques, *Chloia, Calamaia, Proerosia, Haloa,* et même *Thesmophoria,* qui symbolisent dans l'ensemble comme les étapes successives, mimées tour à tour, du culte et de la culture des végétaux sacrés, et qui sont toutes nettement distinctes des mystères ; elles ne comportaient, même les Thesmophories, aucune garantie d'initiation. — Dès le temps de l'Hymne homé-

(1) Je reviendrai ailleurs sur le rôle de ces *molpoi,* confrérie mi-religieuse, mi-politique, soumise à un « roi » temporaire (l'*Aisymnétès*, épithète de Dionysos même, à Patras notamment), et sur laquelle une récente étude de S. Luria, *Philologus,* LXXXIII, 1927, 2, p. 113-136, a ramené l'attention de façon suggestive. Ce sont les *molpoi,* je crois, qui ont exalté l'esprit de Dionysos à Éleusis, et fait sortir le vieux culte local de sa limitation agraire.

Digitized by Google

rique, soit au plus tard avant la fin du VIe siècle, le dogme sacerdotal a été bien établi partout, sur ce point. Par conséquent, les cérémonies représentées dans la *Nekyia* de Polygnote, à Delphes, — cérémonies où figuraient des génies mâles et femelles, anciens arroseurs de la plante sacrée, et ainsi devenus, d'office, verseurs de libations dans le *pithos* infernal (les deux rites sont, on l'a vu, en acte liaison d'équivalence) ! — ne pouvaient plus être légitimement classées, dès lors, que parmi les vieilles pratiques inférieures de magie paysanne ; malgré leur utilité, elles excluaient la nouvelle eschatologie révélée, avec ses conséquences sur le salut des âmes ; ceux qui s'y livraient devaient être légitimement désignés, *surtout par un initié*, comme ἀμύητοι (1).

Je répète qu'il n'y a là qu'une hypothèse. Toutefois, je pense qu'elle est seule capable d'expliquer aujourd'hui un fait aussi surprenant que celui qui paraît en cause. On remarquera que la tradition historique grecque n'attribua jamais aux Danaïdes que l'institution des Thesmophories, fête *agraire*. Voilà comme une première attestation de leur antique « disgrâce », puisque cela les classait comme ayant, hélas ! ignoré le bienfait des vrais mystères. Ainsi était préparée leur localisation au « bourbier » de l'Hadès, dans la zone des condamnés divins, à côté de Sisyphe et de Tantale, ou dans le voisinage de cet Ocnos, dont la corde — à mesure mangée, éternellement, par un âne — symbolisait la vanité des vies mal orientées, sans la foi : le tonneau sans fond n'exprimait-il pas un peu une même « *vanitas vanitatum* » ?

Si l'on accepte, à ce stade encore, le développement de mon exégèse, il semble que bien des embarras disparaissent plus ou moins ; et même, le bénéfice acquis peut être double.

Car, fort heureusement, partant de là, on pourra être plus affirmatif désormais, je crois, sur ce qui serait le second

(1) Hésychius nous avertit d'une exclusion analogue prononcée contre les Καρνεᾶται, fidèles des antiques Καρνεῖα, et qui étaient dits ἀμύητοι-ἄγαμοι ; sur l'Acropole d'Athènes, il y avait eu même un Hermès ἀμύητος (Hésychius, *s. v.* Ἑρμῆς.)

Digitized by Google

point du problème à résoudre (1) ; si, du moins, l'on a admis, antérieurement, la reconstitution que j'ai proposée ailleurs, de la *muésis* (2), avec mon exégèse *double* du σύνθημα des mystères. Je n'y reviens pas. Mais il me paraît indispensable ici, comme corollaire d'une démonstration antérieure, de relever combien la croyance éleusinienne a été mêlée de près — singulièrement plus qu'on ne croit ordinairement ! — à la fois aux cérémonies du mariage profane, et à celles de la mise au tombeau : en somme, à toute la vie privée des anciens Grecs.

On acquerrait la preuve, assez vite, de ce que j'indique ici, en réexaminant certaines scènes figurées de préparatifs de noces ; et, par exemple, celle d'un vase de la collection Czartorysky (3), au château Goluchow à Posen (470 env. av. J.-C.) C'est là, dit-on ordinairement, le bain du fiancé. Soit : mais l'animation des divers personnages présents prouve assez qu'il ne s'agit pas là de mesquins préparatifs de toilette intime : un seul pied dans la petite vasque, le « baigneur » *touche la terre* de sa main gauche, quasi *agenouillé* (4) ; devant lui, une femme — qui aurait bien pu

(1) Celui de l'équivalence entre μύησις et γάμος.

(2) *RHR*, XCV, 1927, p. 220-255 ; cf. *Actes du Congrès du christianisme*, 1928, p. 229-264.

(3) Publié en dernier lieu, avec des commentaires qui ne sont pas tous, satisfaisants, par A. Rumpf, *Bilderatl. zur Religionsgesch.*, n° 173 = E. De-Witte, *Coll. Lambert*, pl. 22. Je ne crois ni à l'éponge du baigneur, ni à l'eau réchauffée dans la loutrophore (à dr.), ni au prétendu « Salbgefass » : (c'est une plémochoé).

(4) La prière aux dieux infernaux et aux morts, pour être complète, s'accompagnait d'un rite curieux : le battement de la terre avec les mains. Il est déjà mentionné chez Homère, *Iliad.*, IX, 568 (prière à genoux d'Althaia à Hadès *et Coré*, pour obtenir la mort de Méléagre) ; l'*Hymne* à Apollon *Pythien* commémore ce rite, également (v. 154 sqq.), car Héra « *frappe la terre* » avec la paume de la main pour implorer les divinités infernales. Il est possible que le mythe d'Antée ne soit que l'interprétation d'un geste de prière à Gé ; cf. A. H. Smith, *Cat. Vases of the Brist. Mus.*, B. 196, B. 222, B. 596. Sur un vase, on voit précisément, à gauche, Gé, la main tendue ; mais non pas « pour la supplication », comme dit A.-H. Smith : elle exauce son fils. Le battement de verges *sur la terre* est d'ailleurs attesté dans un curieux culte démétriaque à rites éleusiniens, celui de la Déméter Kidaria de Phénéos en Arcadie (Pausanias, VIII, 15, 3).

Digitized by Google

n'être pas indispensable ! — fait une incantation ; une autre, par derrière, la tête à demi-voilée, soulève au-dessus du fiancé la *plémochoé,* vase essentiellement éleusinien ; la lueur des torches *allumées* est destinée, non certes à réchauffer le bain, mais à réveiller les puissances de la terre, garantes de cette purification : *la scène ayant lieu le jour.*

Il y aurait aussi d'intéressantes observations à tirer de la révision de scènes peintes sur certaines loutrophores *nuptiales* ; par exemple, sur tel beau vase du Mus. Nat. d'Athènes (1). Ce qu'on y a pris ordinairement pour des torches (qui seraient éteintes), est manifestement le *bacchos* éleusinien. Il y a là, dans le cortège formé, le παῖς λουτροφόρος, jouant de la double flûte et couronné de myrte. Une jeune fille est porteuse du vase dit lui-même « loutrophore », manifestement *vide* : figurante qui fait ici penser à ces lékhanéphores dont les images *archaïsantes* étaient encore sculptées dans le sanctuaire d'Éleusis au IVe siècle, et y ont été retrouvées avec leurs inscriptions (2). Un texte de Pollux (VIII, 66) a signalé aussi que, sur la sépulture de certains ἄγαμοι, on plaçait une statue de « jeune fille tenant un vase ». Mais, pour Harpocration, ce serait plutôt un adolescent mâle, tenant une hydrie ! On songe dans les deux cas au cortège de la loutrophorie d'Athènes. — Par un lointain souvenir du culte du végétal sacré, les vases-loutrophores portés dans les cérémonies des épousailles étaient encore parfois, semble-t-il, ornés de branchages symboliques, à leur embouchure : tels on les voit

(1) Collignon-Couve, *Cat. Athènes*, nº 1225 ; *Mon. ined.*, X, pl. XXXIV, 1 ; *Annali*, 1876, p. 333 (Schreiber) ; P. Wolters, *Ath. Mitt.*, XVI, 1891, p. 381, nº 18. Pour ce vase, et les autres de même série, cf. M. Collignon, *Dict. Ant.*, *s. v. Matrimonium*, p. 1648-1649, fig. 4861. On a conclu à tort des « torches », allumées ou non (fig. 4865, 4866, 4867, 4870), que la cérémonie avait lieu à la tombée de la nuit (*Arch. Zeit.*, 1882, p. 140 ; P. Sticotti, *Festsch. fur O. Benndorf*, p. 187.)

(2) Arndt, *Einzelaufnahmen*, 1299, a-b (M. Kourouniotis qui les a habilement reconstituées doit, semble-t-il, les réétudier prochainement).

Digitized by Google

dans la scène complète qui décore un ὄνος d'Érétrie, au Musée national d'Athènes (1), et sur un fragment analogue (2).

Quand on a prêté attention à ces particularités, dont l'interprétation n'a pas toujours été sûre, on s'explique mieux, semble-t-il, que selon Plutarque, *la prêtresse de Déméter* ait été chargée en Béotie, par exemple, de communiquer aux époux les lois traditionnelles de la vie en commun (3) ; ou, qu'en Attique aussi, un rite des épousailles ait été celui où intervenait un enfant *annonciateur*, de père et de mère ayant le droit de cité ; celui-ci, couronné d'herbe sauvage et des fruits du chêne (nourriture sauvage des premiers âges humains), était chargé de porter à la ronde, dans l'assemblée des noces, une corbeille remplie de pains consacrés, en répétant une formule de type « mystique » nettement éleusinien : « *J'ai échappé au mal, j'ai trouvé le mieux* » (4). On a donc eu bien tort de dire « exceptionnels » les cas où, dans le mariage grec, « les prêtresses de Déméter officiaient » (5). Faut-il rappeler qu'au dernier jour des Thesmophories (institution des Danaïdes !) il y avait, *après le jeûne*, un *agôn* εὐπαιδίας, où l'on récompensait la mère du plus beau bébé de l'année. C'est le sujet du *Mime* IX d'Hérondas (Ἀπονηστιζόμεναι) ; titre qu'il ne faudrait pas traduire (éd. Nairn-Labloy, 1928, p. 107) : « *Les femmes à déjeûner* ».

Il semble encore plus clairement aujourd'hui que l'esprit d'Éleusis ait enveloppé les cérémonies funéraires. Et qui en serait trop étonné ? Les fluctuations des tendances exégétiques dans l'archéologie avaient fait prédominer, pendant les dernières décades, certaines interprétations trop strictement « réalistes », hostiles

(1) Collignon-Couve, *l. l.*, nº 1588. P. Hartwig, Ἐφ. ἀρχ., 1897, pl. X, nº 2 ; *Dict. Ant.*, *s. v. Matrimonium*, fig. 4863, p. 1650.

(2) P. Wolters, *Ath. Mitt.*, XVI, 1891, p. 382, nº 21.

(1) Plutarque, *Praecept. conjug.* 1. Sur l'association de Déméter avec Dionysos, en Béotie, cf. déjà P. Jamot, *Mél. Perrot*, 1903.

(4) Zénobios, III. 98, cité par P. Foucart, *Myst. Eleusis*, p. 62 sqq ; cf. sur les prières que les jeunes filles d'Attique adressaient à la déesse, pour trouver un époux, Alciphron, II, 2, cité là même.

(5) M. Collignon, *Dic. Ant.*, *s. v. Matrimonium*, p. 1647, n. 17.

Digitized by Google

ainsi à tout symbolisme, et qui visaient à éclairer *uniquement* les représentations des sarcophages, des stèles, des vases spécialement funéraires — lécythes ou loutrophores, par exemple — par un direct appel aux scènes terrestres, de la vie quotidienne. Réaction nécessaire, je le concède, contre les excès d'antérieures tendances, non moin exclusives : et elle gagnera toujours à ne pas être exagérée elle-même ! Au vrai, il a bien fallu apercevoir, par exemple, en examinant le sarcophage de Torre-Nova (1), sarcophage de jeune fille ἄγαμος, que le choix des scènes s'y expliquait seulement (vers 170, il est vrai, de notre ère), par un rappel fidèle des théories éleusiniennes sur l'autre vie. La purification d'Héraclès avant les mystères, en présence du dadouque et des dieux du Télesterion, y est assez significative (2) ; et les figures de femmes distribuées sur le revers, sur les petits côtés, ont été reconnues récemment (3) comme les *membra disjecta* d'une antique *Nekyia* classique, dont on retrouve déjà les interprétations, à la fois au temple de l'Ilissos à Athènes, et à Éphèse (4).

Les dieux de l'au-delà n'ont pas moins figuré sur les stèles funéraires peintes ou sculptées, dès l'époque archaïque, et bien plus tard : sans parler des reliefs de la Tour de Xanthos en Lycie (Monument dit des Harpyes), la stèle attique de Lyséas ne laisserait, déjà, aucun doute sur cette apparition : tant le Dionysos au canthare *et aux épis* qui s'y trouve, si éleusinien, est caractéristique ! Or les bas-reliefs du type de Chrysapha, qui sont des stèles funéraires laconiennes, ne peuvent plus guère, à mon avis, être exactement interprétés, sans qu'on y signale, à la place d'honneur, le couple princier de l'Hadès. Je ne

(1) Musée des Thermes à Rome ; il doit provenir de Grèce ou d'Asie-Mineure ; cf. Ch. Picard, *Sculpt. ant.*, II, p. 461-462, p. 492 (bibliogr.) ; Mrs Strong, *Apotheosis and after Life*, p. 97 sqq.

(2) La scène, traditionnelle, reparaît sur des terres cuites « campaniennes » (cf., entre autres, une plaque du Musée des Thermes, à Rome).

(3) L. Curtius, *Athen. Mitt.*, 1923.

(4) Le temple de l'Ilissos a dû être le *Métrôon* d'Agra ; il y a eu aussi, de bonne heure, un culte vivace de Déméter, avec un temple, à Ephèse ; j'y reviendrai ailleurs.

Digitized by Google

voudrais pas dépasser ces prudentes prémisses, et suis encore très loin de croire, tout au moins actuellement, qu'il faille tendre à *généraliser* les cas de représentations divines, sur les documents de cette série (1). Il suffit déjà que nul esprit impartial ne soit plus en posture de les nier absolument, et pour toujours...

Je crois qu'il faudra un jour amorcer un travail analogue sur les figurations des lécythes, et consentir à mieux voir, là aussi, que maintes scènes, par exemple, où paraissent des porteuses de *deux* plémochoés, avec des corbeilles à offrandes, ont quelque lien avec les doctrines des mystères. Athénée a rappelé la cérémonie du dernier jour des *Eleusinia*, où, à Éleusis, on renversait deux plémochoés, l'une vers l'Orient, l'autre vers l'Occident, en prononçant des paroles mystiques (2). Et le même Athénée a conservé le passage du *Peirithoos* d'Euripide, qui atteste l'emploi des plémochoés en l'honneur des divinités chthoniennes (3). C'est elles, plus que des *kernoi*, malgré L. Couve et d'autres (4), que je crois reconnaître sur la tête des officiantes, — avec de petits rameaux plantés là aussi ! — dans la cérémonie des Petits Mystères d'Agra, d'après le célèbre *pinax* de Ninnion (5). Je me borne à présenter, ici en passant, sur la décoration et l'usage de la

(1) Malheureusement, M. P.-L. Couchoud n'a pas encore mené jusqu'à terme les études qu'il avait annoncées, et ingénieusement amorcées, dans la *Rev. archéol.*, sur ce difficile sujet. Récemment, M. G. Seure a signalé encore à Nicopolis ad Istrum la représentation (bien significative !) du dieu-Cavalier sur la stèle d'un enfant *de deux ans* : *REG*, XLII, 1929, p. 246-247.

(2) XI, 496 ; cf. Pollux, X, 70.

(3) *L. l.* : ἵνα πλημοχόας τὰς δ' εἰς χθόνιον χάσμ' εὐφήμως προχέωμεν.

(4) *Dict. Ant.*, *s. v. Kernos*, p. 823. Même erreur : H. Seyrig, *BCH*, 1927, p. 206 ; F. Chapouthier, *BCH*, 1928, p. 309 (à propos du *kernos* de Mallia). La plémochoé avait, ou n'avait pas d'anse, mais le *kernos* est caractérisé essentiellement par les multiples cupules ; Ch. Michel, bien qu'acceptant plus ou moins l'avis de Couve, avait déjà entrevu le caractère éleusinien des plémochoés funéraires ; cf. *Dic. ant.*, *s. v.* (*plémochoé*).

(5) Ἐφ. ἀρχ., 1897, p. 166 sqq. Sur les peintures des lécythes, les archéologues trop « réalistes » ne voient, bien entendu, dans la *plémochoé*, que vase à parfums, vase de toilette, ou tout au plus vase de libations.

Digitized by Google

loutrophore, quelques observations (1) propres peut-être à expliquer spécialement *par des idées éleusiniennes*, qu'on l'ait placée si régulièrement sur les tombes des *agamoi* ; et que ces *agamoi* aient pu être confondus ainsi plus ou moins avec les *amuétoi*, la *muésis* éleusinienne étant un γάμος, à mon gré.

On n'a pas assez remarqué qu'aux deux types de sujets, *funéraires*, *matrimoniaux*, ordinairement signalés et admis sur les loutrophores (2), il y a lieu de joindre une troisième série, la plus significative. Elle englobe d'ailleurs les deux autres, et elle seule expliquera leur connexité (autrement assez choquante, je l'ai dit). Comment aurait-on décoré (?), de tristes *prothéseis* ou d'*ekphorai* lugubres, des vases destinés à des cortèges ou cadeaux de noces ? On a dit « que sur les tombeaux des jeunes morts, la loutrophore (décorée de scènes de mariage ou non) évoquait le souvenir des joies dont ils avaient été privés » (!), et que « la piété des survivants leur en donnait au moins l'illusion. » Il n'y eût eu là, en l'absence d'un *credo*, qu'une évocation vaine, et je n'envisage guère un tel apaisement des mânes... par prétérition. J'ai dit plus haut ce qu'il fallait penser aussi du pseudo-« bain » des morts. Or il ne conviendrait plus de négliger de mettre en valeur ce fait, que nous avons maintenant à compter avec des loutrophores décorées de sujets purement *éleusiniens*. Si l'interprétation traditionnelle (par un défilé de mariage) peut être, à la rigueur, maintenue pour le vase du Musée national d'Athènes (3), où j'ai signalé ci-dessus la présence du *bacchos* éleusinien (qui sait s'il n'y aurait pas eu là aussi un cortège d'initiation ?), il n'y a pas de doute, du moins, pour une loutrophore au col seul conservé, récemment publiée et bien interprétée par M. Kourouniotis (vers 520 av. J.-C.) (4). Son

(1) P. Wolters, *Ath. Mitt.*, XVI. 1891, p. 378-384 ; M. Collignon, *Monum. Piot*, I, p. 49, pl. V-VI ; id., *Dict. Ant.*, *s. v. Loutrophoros*. Le catalogue de P. Wolters (34 nos) serait à compléter déjà.

(2) Collignon, *l. l.*, p. 1318, a pensé que les sujets matrimoniaux supplantèrent un jour les scènes funéraires « plus anciennes ». Il ne fournit nulle explication de cette évolution supposée.

(3) *Dict. Ant.*, fig. 4861.

(4) *Arch. Deltion*, VIII, 1923, p. 163 sqq. : bibliogr., n. 2 de la p. 163 ;

Digitized by Google

importance est d'autant plus grande que la pièce a été *trouvée à Éleusis même*. La figure féminine la plus complète est couronnée, et cette *future myste* tient le *bacchos* ; des hommes et deux adolescents participent à la fête, portant aussi les emblèmes les plus caractéristiques. M. Kourouniotis a supposé que les adolescents étaient des mystes eux-mêmes, peut-être les παῖδες ἀφ' ἑστίας μυηθέντες (1).

Ne croyons pas d'ailleurs que les « indices éleusiniens » soient restés départis seulement aux loutrophores archaïques de terre-cuite. M. G. A. S. Snijder (2) a mis en lumière, ingénieusement, l'intérêt d'une pièce du Musée du Pirée : stèle d'un ἄγαμος, où figure une loutrophore en marbre, de très beau style, décorée entre les anses et le col de deux fines silhouettes de Satyres dansants, tenant le *pedum*. Ces Satyres, compagnons de Dionysos, et mêlés si souvent aux scènes d'outre-tombe, évoquaient là la garantie des mystères. Ce n'est pas au hasard qu'Eschyle, dans son drame satyrique *Sisyphos* a pu faire un jour, de leur chœur, en même temps, un *chœur de mystes*, la pièce se passant aux Enfers. Ainsi n'avaient-ils pas paru déplacés sur la stèle d'un jeune trépassé (3).

Retenons ceci : l'éleusinisme a fait naître, et instauré, en Grèce, une vaste sympathie entre la terre, la gent dolente des morts, l'humanité même accomplissant l'acte essentiel de la vie, le seul qui l'ait jamais prolongée. Sur les tombes des ἄγαμοι, la loutrophore à fond évidé ne rappelait pas tant le bain (?) nuptial — évocation qui eût été assez inattendue ! — que, surtout, l'espoir rafraîchissant d'outre-tombe, peut être permis même à ceux qui

cf. Pringsheim, *Beiträge z. Gesch. d. eleus. Kults*, 16, 1-2, et le cortège de la base de Nigrinus, *ibid.*, pl. I, 1. A. Rumpf n'a vu là (*Die Religion d. Griechen*, n° 155), qu'une « Prozession bei Nacht ».

(1) Sur leur type, Kourouniotis, *ibid.*, p. 161. M. A. Rumpf n'observe pas que les « torches » ? sont, en un cas au moins portées basses ; l'une d'elles, si elle eût été allumée, brûlerait le coude d'un processionnaire !

(2) *Rev. archéol.*, 1924, pl. III : stèle d'Aristotélès, fils d'Aristoménès, seconde moitié du IVe s. av. J.-C.

(3) Μύησις, γάμος : ils symbolisaient les légitimes désirs du mort, et leur présence était là comme une clémente promesse.

Digitized by Google

n'avaient connu, hélas ! ni le τέλος familial, ni le sacrement mystique, rédempteur, du Télestérion. Intention largement consolatrice, appel touchant à la compassion du *couple* amoureux des suzerains de l'au-delà ! Une loutrophore à figures noires du Musée d'Athènes (1) fait paraître sur la tombe conique, figurée comme ouverte (et entourée symétriquement par des femmes en prière) la loutrophore même, posée sur un tertre : c'était là l'entrée, toujours, du monde souterrain. Au-dessous, glisse le serpent chthonien, et l'on voit voleter les âmes enfermées, ces εἴδωλα qui s'échappaient, le jour des *Pithoigia,* pour errer, quelques heures apaisées, dans la clarté de la vie récupérée passagèrement...

⁂

Si je crois tant que les observations récemment présentées, à propos de Baubô et de Baubôn, sur le τέλος essentiel de l'initiation éleusinienne, éclairent accessoirement la légende des Danaïdes, c'est qu'en mettant la représentation symbolique d'un *mariage* au centre même de la *muésis* simple, puis de la « confirmation » de l'époptie, elles permettent ici de lever, de façon décisive, une objection dont Rohde s'était embarrassé tardivement. En un appendice des 9e et 10e édition de sa *Psyché* (1), l'illustre savant déclarait « ne plus pouvoir admettre d'une manière aussi catégorique qu'autrefois » la dérivation du fameux supplice des meurtrières d'Argos : sanction qu'il avait précédemment expliquée, lui aussi, en rappelant les tombeaux des ἄγαμοι, et la loutrophore, *parfois sans fond*, qu'on y plaçait. « Il reste, écrivait Rohde, une objection : c'est que les Danaïdes ne représentent pas du tout la classe d'humains auxquels elles seraient censées s'être substituées comme leurs représentants mythiques : celle des ἀμύητοι. Elle ne sont

(1) Collignon-Couve, *Catal.*, no 300 bis ; P. Wolters, *l. l.*, p. 379 ; *Mon. inediti*, III, pl. IV-V ; *Dict. Ant.*, fig. 4561, p. 1319 ; cf. au même Musée, le lécythe d'Érétrie, P. Wolters, p. 389 (loutrophore comme σῆμα de sépulture).

(1) Trad. A. Reymond, 1928, p. 603-605 (excursus 3 à la p. 262).

Digitized by Google

pas des ἀμύητοι, mais des ἄγαμοι ». Et l'auteur de *Psyché* s'arrêtait sur cet obstacle. Il était réduit à penser qu'il y avait eu, peut-être, mélange d'une croyance populaire relative à la disgrâce des ἄγαμοι (morts sans postérité, donc sans nul descendant appelé à rendre un culte à leur âme) (1), et d'une invention de la « poésie mystique », assimilant à leur cas le supplice de ceux qui avaient négligé le τέλος des initiations ; on aurait *modifié* en ce sens là légende simple et populaire des ἄγαμοι, pour un effet d' « édification mystique ». Rohde ajoutait : « La légende des ἄγαμοι, déjà rejetée dans l'ombre par la légende concurrente des ἀμύητοι, avait été ensuite complètement absorbée par elle, lorsqu'un poète (*car il est indispensable d'invoquer le concours de l'un d'eux*) eut appliqué aux Danaïdes ce que l'usage et la tradition rapportaient encore en général aux ἄγαμοι ».

Au vrai, si j'ai raison ci-dessus, les choses sembleront plus simples, et je devine que, là encore, — comme dans ce qu'on dit parfois de la création du type des dieux de l'Olympe, par exemple, — les savants modernes ont fait trop large part *à la poésie*, diminuant par contre, assez injustement cette autre force éternelle que la « religion » pure nous représente. Je ne juge pas tant nécessaire l'intervention de l'aède réclamée par Rodhe, au moins là où il la supposait indispensable. Τέλος, et τελετή, initiation et mariage, tout cela a été *fort proche*, pour les anciens Grecs. L'éleusinisme, je l'ai indiqué, avait tendu le même grand voile sacré autour des cérémonies rédemptrices, nuptiales, et funéraires. Sous le signe de ses dieux, on pouvait s'assurer la survie, aimer et fonder une famille humainement, puis pieusement mourir! Le mariage mystique du *télestérion*, garantie de l'outre-tombe, ne s'écartait guère, en ses rites de révélation, du programme des épousailles terrestres, lorsqu'elles étaient réglées par la Thesmophoros, avec un rituel approuvé et dépendant. Ce n'est donc pas le christianisme le premier qui a fait du mariage un sacrement agréable à Dieu, quoique de second rang, ajoute-t-on, et participant, à son dommage, du profane quotidien.

(1) Euripide, *Troades*, v. 380 sqq. ; Welcker, *Syll. ep.*, p. 49.

Digitized by Google

Supprimons donc ici, — en souvenir de nos précédentes études —, la fictive barrière replacée par Rohde entre ἀμύητοι et ἄγαμοι ; reconnaissons plutôt, par devant la croyance hellénique, et pour les Danaïdes mêmes, l'équivalence de deux *disgrâces* pareilles, nées de la privation essentielle d'un même τέλος. Nous verrons beaucoup plus clair ensuite, et dans les rites funéraires quotidiens de l'Attique, et dans l'évolution, jusqu'ici si obscure, d'une singulière légende, qui a plus ou moins découragé l'exégèse des historiens des religions.

Mais que faut-il entendre par la privation du τέλος ?

Je reconnaîtrais d'abord, dans les filles de Danaos, — assimilées aux Enfers, plus ou moins tardivement, aux génies verseurs de libation, et remplissant ainsi le grand *pithos* chthonien devenu pour les Grecs la bouche de l'Hadès (1) — non peut-être des Nymphes de la pluie (2), mais un groupe d'étrangères, adoratrices de la Terre-Mère, et qui auraient pu être jadis ses prêtresses, comme il arrivait en Crète, par exemple.

En un temps qui correspond à peu près exactement à celui de l'apparition du rite des *profusiones* dans le Cercle des Tombes à Mycènes (3), ces « faiseuses de pluie », ces donneuses d'eau, — qu'une moderne exégèse, sans doute par trop réaliste aussi, a transformées en puisatières agricoles, émigrées en Argolide (4) ! — avaient laissé dans la mémoire des premiers Grecs, non seulement le souvenir de leurs plus actifs sortilèges professionnels, mais sans doute aussi, légitimement, celui de leurs amoureux débats ; voire, des efforts tragiques faits en leur temps, — par une religion que les Doriens vainqueurs proscrirent ensuite au Péloponnèse, — pour régler la vie conjugale, moins brutalement que sous le régime du rapt et de la vie au *harem*. L'une d'elles, Amymoné, —

(1) Cf. le relief de Taronte cité ci-dessus, p. 60 (fin de la n. 5 de la p. 59), et où les « Danaïdes » font leur office juste derrière le trône du couple chthonien.

(2) Hyades : A. B. Cook, suivi par Miss Harrison. *Themis*[2] (1927), p. 530, n. 1. On propose d'interpréter le nom de Danaos comme « le Sec ».

(3) G. Karo, *Athen. Mitt.*, XL, 1915, p. 115 sqq.

(3) Villiers de l'Isle-Adam, *Chez les Passants*. 1876 : *Hypermnestra* ; cf. Giraud-Teulon, *Dict. Antiq.*, *s. v. Danaïdes*.

Digitized by Google

poursuivie vainement déjà par le désir des Satyres, les compagnons du Dionysos infernal ! — n'était-elle pas devenue, comme Déméter, l'amante de Poseidon, faiseur de sources, dieu des mers ? Et les relations attestées des nymphes marines ou des sources, des génies des fleuves, avec les rites du mariage, donnent à son aventure un sens non négligeable (1)...

Peut-être bien aurions-nous le droit aujourd'hui de regarder aussi, de plus près, la tradition relative aux mariages collectifs des cinquante sœurs (cinquante : c'est aussi le nombre fatidique des Néréides, dont je montrerai ailleurs le rôle dans l'eschatologie funéraire !) Ce n'est guère, notons-le, que la tradition poétique, et plus spécialement théâtrale, qui a fait les Danaïdes meurtrières de leurs premiers époux égyptiens, en une nuit d'épouvante. Or, ne savons-nous pas quelles libertés l'art prenait, dès avant le temps d'Eschyle, avec ce qui, dans la religion grecque, n'a jamais été « le dogme » : masse amorphe et comme fusible, comparable, si l'on veut, à une nébuleuse en transformation, et où ce n'était point fantaisie trop illicite que de faire intervenir tous les arrangements qu'on voulait ! La légende dont s'est inspiré le poète inconnu qui créa la *Danaïde*, — épopée de la première moitié du VIe siècle sans doute, ébauche où Eschyle trouva le thème d'une trilogie, à son tour, — était devenue la charte mythique des dynasties doriennes (2). Ce sont celles-ci, d'ailleurs, qui persécutèrent, nous le savons, les mystères agraires démétriaques ! M. P. Mazon a justement décelé là, déjà (3), tout un « amalgame, dit-il, de traditions étrangères les unes aux autres. » Les Danaïdes, ces mal mariées, auraient-elles donc été doublement, et jusqu'après leur mort, des «incomprises» ? On rappelle encore ici

(1) Amymoné avait été annexée, on le sait, par Eschyle, à la Trilogie des Danaïdes, comme héroïne du drame satyrique. On sait aussi qu'à Haliarte en Béotie, par exemple, les fiancés se rendaient à la fontaine (dionysiaque) Kissoessa, et offraient là un sacrifice aux Nymphes, la veille du mariage (cf. Plutarque, *Narr. amat.*, I, 722 b ; *Schol ad Pindar., Pyth.*, IV, 10, 4.)Maints fleuves (Scamandre, Méandre, Isménos de Thèbes), passaient pour *prendre* la la virginité des épousées. A Dodone, un Zeus Naios était parèdre de Dioné.

(2) Hérodote, VI, 55.

(3) *Eschyle*, t. I (éd. Budé), p. 6 (notice des *Suppliantes*).

Digitized by Google

qu'Hérodote leur prêtait l'invention pieuse des Thesmophories : fête de Déméter qui resta célébrée, à Athènes en pleine époque classique, par les femmes mariées, seulement, mais *avec exclusion des hommes* ; or, on y découvre, à côté de cet élément comiquement utilisé par Aristophane, de vieux rites de continence, de jeûne sous la tente, et même ce résidu (égyptisant, selon Foucart) de l'*aischrologie*, à rapprocher si l'on veut, du *tothasmos* des femmes bubastites... A-t-on créé un jour, pour expliquer de telles étrangetés, — sans nulle donnée historique et sous la suggestion d'un maladroit désir rationaliste —, un « crime » atiologique plus ou moins comparable à celui des Lemniennes, et qui eût tenté d'éclairer (l'exclusion redevenant *mise à mort*), des pratiques obscures et lointaines ? On inclinerait à le penser, quand on remarque, comme il arrive de le faire parfois à travers les textes, d'Eschyle... aux Latins, la réelle sympathie, autrement si inexplicable, que la pensée philosophique ancienne a pu garder aux quarante-neuf pénitentes (?) de l'Hadès (1). — Autre possibilité : les a-t-on prises à tort, à cause du *pithos*, pour des « baigneuses de morts », les exécutantes d'une « loutrophorie funéraire éternelle » ? C'est ce qu'arrivait à croire jadis Rohde, que j'ai cité ; et à ce titre, leur origine étrangère, a-t-elle servi, hélas ! leur disgrâce ? L'Egypte a toujours été le pays des techniciens de l'embaumement, et en général, terre de magie. L'injustice de la fable aurait-elle fait naître la tradition accusatrice, celle d'un meurtre collectif, hors du souvenir déformé de mystérieuses pratiques, introduites en Argolide par ces « pleureuses » ?

Je relèverai encore, comme ayant pu influencer l'évolution tardive de la légende, l'embarras caractéristique des traditions, quant au sort conjugal fait à celles dont M. P. Mazon a dit que « la *démesure* des Egyptiades avait d'avance atténué leur responsabilité. » Elles avaient tué, dira-t-on, sur leur couche nuptiale, pres-

(1) Bien avant Sully-Prudhomme ! Un vase de Ruvo, à l'Ermitage (Leningard), montre les Danaïdes *couronnées et dansantes* (*Arch. Zeit.*, 1843-1844 = S. Reinach, *Rép. vases*, I, p. 355) ; selon Ovide, les Danaïdes figuraient, noblement statufiées, au Palatin, *auprès* de leur cinquante maris !

Digitized by Google

que aussitôt, leurs époux. Mais les ἀτελεῖς ὑδρεῖαι de l'Hadès ne les punissaient guère, selon l'*Axiochos*, que de *l'inaccomplissement* d'un important τέλος : on marquait tout au plus, que par leur faute, leur mariage n'avait pas été consommé. Etrange restriction ! Oubliait-on donc le meurtre ? Peut-être, d'autant qu'il fallait bien qu'elles fussent ainsi descendues ἄγαμοι, immédiatement, dans l'Hadès, après leur forfait (1)... Et pourtant, Pindare (2), Eschyle aussi peut-être, selon M. P. Mazon, sinon déjà la *Danaïde* anonyme inspiratrice des deux poètes (3), Pausanias enfin, ne nous ont-ils pas fait entrevoir, avec un autre dénouement, d'autres réalités singulières sur le remariage immédiat des coupables ? Pour châtiment, dit-on, d'avoir voulu se dérober à la loi commune (?), les filles de Danaos auraient été données, *ensuite*, par leur père à qui s'offrait à les conquérir à la course, les vainqueurs devant choisir leurs épouses à l'extrémité de la carrière, dans l'ordre d'arrivée ! Il n'est pas impossible qu'il y ait eu, dans la tradition, plus ou moins, cette intention punitive (4). Du moins l'*agôn* nuptial, fort curieux, dont nous reconnaissons là l'attestation déformée, n'avait-il rien d'injurieux (5). Il décèle les constants usages d'une époque qui a été celle précisément des nouveaux maîtres du Péloponnèse ; mais avec peut-être, déjà, une évolution marquée : du simple rapt, n'était ou point passé à une sorte de noble concours ? Car le *choros* des Danaïdes, ainsi « gagnées » par des fiancés aux pieds légers, s'intégrerait dans la liste, abondante, des héroïnes, disputées, dirait-on, à

(1) Cf. Schol. Euripide, *Hécube*, v. 886, p. 436, 14 Dind. (Lyncée tue Danaos et ses filles).

(2) *Pyth.*, IX, 111 sqq. ; cf. Pausanias, III, 12, 2.

(3) P. Mazon, *l. l.*, p. 9 ; et *ibid.*, n. 3, pour la *Danaïde*.

(4) L'idée exprimée par M. P. Mazon, que les Danaïdes n'auraient ainsi connu que « des unions obscures, stériles peut-être », me paraît, je l'avoue, une interprétation moderne.

(5) L. Gernet, *REG*, XLI, 1928, p. 313 sqq. (cf. p. 338). Selon M. L. Gernet, qui a bien compris l'intérêt de telles traditions, la dispute à la course de l'ἀγών nuptial aurait été à l'origine de la création des courses de jeunes filles péloponnésiennes. Elle-même dériverait peut-être des jeux préhélleniques (cf. les jeux chez Alcinoos, la course des Courètes à Olympie, etc.)

Digitized by Google

pied ou à cheval ; on penserait, soit à Pénelope à Sparte (1), soit à la chasseresse Atalante, fuyant devant ses prétendants, comme les prophétesses ou nymphes devant le désir d'Apollon ; à Hippodamie, enfin, enjeu elle-même de la célèbre course de char, dans Olympie, et dont l'amour fit choir tant de têtes (2), jusqu'au temps de Pélops, heureux bénéficiaire de la trahison de Myrsilos.

Il est bien sûr du moins qu'Éleusis, au moins l'Éleusis classique de Pindare — et de cet Eschyle, que M. Zielinski appelle malgré ses procès un « prophète éleusinien » ! —, ne pouvait plus regarder la forme d'un tel mariage, encore si brutal, comme valable selon sa règle évoluée. Quand Déméter, pour un temps chassée du Péloponnèse, avait repris ses pouvoirs, elle avait, là où régnait sa loi de bienfaisance, de charité féministe, assuré tout autrement le sort des épousées. Si douloureusement humiliée elle-même, un jour, du rapt de sa fille par Hadès, elle avait, *contre les hommes et même contre les Olympiens*, sanctifié pleinement le mariage profane, par le mot sacré de τελεῖν, si caractéristique de la langue des mystères : mot qui désignait une véritable

(1) En sortant de l'Agora par la rue « *Aphétaïs* », Pausanias (III, 12) mentionne l'endroit (ou édifice) appelé Βοώνητα. Sur le nom même de la rue : « On dit qu'Icarios proposa aux prétendants de Pénelope un concours *à la course*, dont la main de cette princesse devait être le prix ; et l'on sait qu'Ulysse fut victorieux. La course se fit, ajoute-t-on, dans cette rue, qui prit de là le nom d'Aphetaïs. » Plus loin : « Icarios proposa, je pense, cette course à l'exemple de Danaos, qui, voyant que personne ne se présentait pour épouser ses filles à cause du meurtre dont elles étaient souillées, fit annoncer qu'il les donnerait en mariage sans exiger de présents, à ceux que chacun d'elles trouverait à son goût. Les prétendants n'étant pas venus en grand nombre, il leur proposa ses filles comme le prix d'une course, où le premier vainqueur obtiendrait le droit de choisir avant les autres, après lui le second, et ainsi successivement jusqu'au dernier ; celles qu'aucun d'eux n'aurait choisies, devaient attendre un nouveau concours semblable, entre d'autres prétendants ». Au-delà du Βοώτιον ἀρχεῖον, à Sparte, il y avait un temple d'Athéna, dont la statue passait pour érigée par Ulysse, « qui la nomma Kélheuthela : il fit cette offrande après avoir vaincu à la course les prétendants de Pénelope. Il fonda trois *hiéra* de Kéleutheia à quelque distance l'un de l'autre. »

(2) Têtes coupées des Égyptiades dans l'Étang de Lerne ; corps ensevelis aux portes d'Argos (cf. Apollodore, II, 1, 4-5).

Digitized by Google

« initiation » (1). N'était-il pas préludé aux noces ordinaires par la προτέλεια, qui rappelait les fêtes d'Agra, et où la coupe des cheveux, le bain même, n'avaient plus guère qualité exclusive, je l'ai suggéré, d'usages profanes ? (2) Dans la *muésis* et dans l'*époptie* des grands mystères, la notion cardinale, souvent rappelée, n'était-elle pas enfin devenue celle même de *l'union sexuelle,* comme symbole, sinon même comme *directe expression* de la communion entre *la divinité* et *le myste* ?

Dès lors, les Danaïdes, vues à travers un passé damnable, pouvaient-elles être autre chose, pour les initiés, et selon l'église nouvelle, que dēs ἄγαμοι? Non point tant, peut-être, qu'on crût qu'elles étaient descendues à l'Hadès avec leur virginité sans atteinte (3), mais par ce qu'au regard du sacerdoce officiel, leur forme d'union, surannée, n'était pas, ne pouvait plus être regardée comme sainte. M. L. Gernet a bien montré qu'un souvenir des mariages collectifs avait dû subsister longtemps, mais dans les seules frairies paysannes (4). Legs d'un passé aboli, coutume quasi suspecte, désuète au moins ! Il me semblerait que nous pouvons dater cette évolution ; peut-être était-elle acquise avant Eschyle, qui, sans punir les Danaïdes, se doutait de leur « disgrâce ». Et j'attirerais, à cette place, l'attention sur un texte dont nous pouvons, désormais, mieux mesurer l'intérêt. Un des seuls passages, qui — en dehors des *Suppliantes* — aient survécu, des pièces perdues de la Trilogie eschylienne, *Les Danaïdes,* est celui où Aphrodite vient rappeler son pouvoir, solennellement, aux hommes : peut-être à l'occasion de la pitié d'Hypermnestra, qui, dans la légende, a trahi ses sœurs pour être mère, et a laissé vivre ainsi

(1) J. Harisson, *Themis*², p. 508 sqq. ; sur l'équivalence Héra Τελεία = νυμφευομένη, cf. Pausanias, IX, 2, 5 ; 9, 3 ; sur ἐπιτέλειος, ἐπιτελείωσις, cf. J. Harrison, *Prolegom.*, p. 356 (textes allégués).

(2) Cf. par exemple, le texte d'Hippolyte sur les « petits mystères de la génération charnelle », cité encore par le R. P. Lagrange, *Rev. biblique,* XXXVIII, 1929, p. 203.

(3) Cf. la tradition selon laquelle Hypermnestra aurait épargné Lyncée, parce qu'il l'avait respectée (Apollodore II, 1, 5, 10) ; elle eût été la seule ἄγαμος !

(4) Ci-dessus, p. 75, n. 5.

Digitized by Google

un vengeur des Égyptiades. Aphrodite se glorifie là d'avoir fait régner sa loi sur la nature entière. Le passage nous a été conservé par Athénée (1) :

« Le ciel sacré sent le désir de pénétrer la terre ; un désir prend « la terre de jouir de cet hymen. La pluie, du ciel époux, descend « comme un baiser vers la terre, et la voilà qui enfante aux mor- « tels les troupeaux qui vont paisant, et le fruit de vie de Déme- « ter, cependant que la floraison printanière s'achève sous la rosée « d'hymen. De tout cela la cause première, c'est moi. »

M. P. Mazon, dont j'emprunte ici la belle traduction, a rappelé — et Taine l'avait signalé avant lui, dans sa *Philosophie de l'art*, — qu'on ne pouvait songer à ces vers sans évoquer Virgile, *Georgiques*, II, 325 : « Tum pater omnipotens fecundis imbribus AEther, etc. » Virgile a quasi traduit. Mais ne faudrait-il pas ajouter ici deux observations ? La première est que la déesse qui proclame si bien sa force amoureuse est celle-là même qui, sur la Voie sacrée d'Éleusis, avait son sanctuaire *auprès de Daphni*, honoré par des ex-voto féminins aussi caractéristiques que ceux qu'on montrait aux initiés du Télestérion, dans la ciste. Les liens d'Aphrodite avec le culte éleusinien ont été maintes fois soulignés. — Or, et c'est le second point, dans le passage conservé par Athénée, que fait-elle précisément, cette Aphrodite éleusinienne, sinon commenter, paraphraser poétiquement pour les *Danaïdes*, par l'intermédiaire de son « prophète » l'Éleusinien Eschyle, une des formules les plus caractéristiques du mysticisme sexuel des mystères, dont j'ai traité ailleurs : le célèbre ὗε κύε, qui suffirait à montrer, s'il le fallait, le rôle puissant du principe masculin (Zeus, Dionysos) dans la double initiation ? Un tel appel plus ou moins hardi à l'accouplement des êtres (2), ici magnifié dans une proclamation tout de même fort révélatrice, n'allait-il pas — M. Carcopino l'a montré — régler jusque chez les Numides le culte des Cereres (3) ?

(1) XIII, 600 b = Nauck, fragm. 43 ; cf. P. Mazon, *l. l.*, p. 9, n. 1 (trad.); M. Croiset, *Eschyle*, 1928, p. 68, 71 (les commentateurs ne disent rien des rapports avec la doctrine d'Éleusis).

(2) Hippolyte, *Elenchos*, V, 7, 34, p. 87, l. 7 (Wendland).

(3) *Rev. hist.*, CLVIII, 1928.

Digitized by Google

M. P. Mazon a bien reconnu que, dans les *Danaïdes* comme dans l'*Orestie*, Eschyle avait été apologiste de la sainteté du mariage (1). Mais suffit-il de croire, avec l'éminent helléniste, que les Danaïdes sont disgraciées, parce que « *la nature* n'est clémente qu'à ceux qui se soumettent *à elle* avec une simplicité docile » ; que l' ὕβρις des Danaïdes est donc, simplement, d'avoir blasphémé l'œuvre de vie, en refusant un destin *naturel* ? Pour moi, j'entends dans la proclamation d'Aphrodite un autre accent, bien plus *éleusinien* et sacré. La loi violée est *divine*. Eschyle parle ici comme ailleurs *en initié* (2), et c'est ce qui donne au drame sa sainteté, tout en confirmant, je crois, ce qu'il faut entendre au vrai, sur ce point, de la « disgrâce » des coupables.

Comprendrait-on tout à fait la situation de ces révoltées dans l'Hadès post-polygnotéen, si après avoir examiné leur cas de mal mariées, du point de vue *religieux*, plutôt que légendaire, on ne portait aussi les yeux sur ce qui les préparait, par ailleurs, à devenir un jour les ἀμύητοι typiques ? Hérodote atteste leur rôle dans un culte à cérémonies *agraires*, qui n'avait pas subi l'heureux renouvellement eschatologique, dont les exaltations de *l'Hymne à Déméter* vantent déjà lyriquement, clairement, le progrès essentiel ? Sans doute, les Danaïdes sont allées naturellement aux Enfers, dans l'au-delà païen des poètes et des peintres, pour les raisons générales qui y avaient attiré peu à peu d'autres héroïnes préhelléniques : Phèdre par exemple, ainsi que je l'ai ailleurs montré. Tout ce qui avait été *chthonien*, dieux et prêtresses, s'achemina normalement *sous terre*, dès les bouleversements de l'ère dorienne, au besoin avec le moyen explicatif de sombres légendes, de cirmes d'amour, et de punitions successivement inventées. Dans l'Hadès, se réfugièrent, avec les génies arro-

(1) *L. l.*, p. 10. M. P. Mazon cite là justement les vers *Eumèn.*, 217 sqq. : « La couche nuptiale où le destin unit l'homme et la femme est sous la sauvegarde d'un droit plus puissant qu'un serment. »

(2) Cette constatation me force, jointe à d'autres raisons, à ne point partager, au sujet du procès d'Eschyle, certaines interprétations devenues traditionnelles. Mais il s'agit là d'une autre affaire.

Digitized by Google

seurs, les scènes de la libation autour du pithos devenu la « bouche d'ombre » (1).

Mais inventrices et introductrices, selon l'histoire, des Thesmophories, liés ainsi à la religion proto-éleusinienne, les cinquante prêtresses débarquées un jour en Argolide se trouvaient tout spécialement, et dès les origines, promises par leur destin à symboliser, autour du *pithos* infernal, le tourment des ἀμύητοι des deux sexes. L'évolution marquée, non pour la première fois sans doute, par l'*Axiochos*, dans la seconde moitié du 1er siècle avant notre ère (2), celle qu'on retrouve aussi dans les figurations néo-pythagoriciennes de la Basilique de la *Porta Maggiore*, au temps de Claude (3), ne sauraient du tout ainsi surprendre, sans même qu'intervienne l'orphisme, dont on a peut être aussi, à cette place, abusé quelque peu, hors de toute donnée historique (4).

Je rappelle ici un mot d'un texte curieux, assez rarement utilisé (5), où dans les entretiens de l'*Économique* (7, 40), Xénophon attire (avec sympathie) l'attention sur la fonction des ἀμύητοι infernaux, stérilement empressés autour du ton-

(1) Cf. le relief de Tarente rapproché par Fr. Studniczka des frises du Temple de l'Ilissos : ci-dessus p. 59, n. 5 (p. 60).

(2) 371 E. J'accepte ici, contrairement à P. Mazon, éd. des *Suppliantes*, p. 9, n. 4, la date proposée par J. Chevalier, *Éd. crit. de l'Axiochus*, 1914, p. 100, 115, et J. Carcopino, *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, p. 289, n. 2.

(3) Bendinelli, *Monum. antichi*, XXXI, pl. XXVII, en bas = J. Carcopino *La Basilique*, p. 131-132, 280 sqq., avec de pénétrantes observations chronologiques.

(4) A. J. Reinach, *Recueil Milliet*, p. 107, p. 128, n. 3 : P. Mazon, *Suppliantes*, p. 9, n. 4 ; J. Carcopino, *La Basilique*, p. 282-4. La tradition s'est établie que Polygnote avait librement interprété dans sa *Nekyia*, la *Minyade* de Prodicos de Phocée (VIe s. av. J.-C.), où était narrée une descente d'Orphée aux enfers. Mais nous n'en savons rien, au vrai. M. J. Carcopino, *La Basilique*, p. 285, n. 2, a eu du moins raison de rejeter la supposition de Schüster, *Rhein. Mus.*, XXIX, 1874, p. 628 sqq. sur le rôle prêté à un ***mime*** (?) orphique dans l'évolution de l'interprétation de la légende.

(5) Il n'a pas échappé à Rohde, *Psyche*, trad. A. Raymond, p. 605. Mais il ne s'agit pas exclusivement *de femmes*, et il ne fallait pas traduire au féminin. Dans la réponse de l'épouse, à noter une pointe d'incrédulité souriante : Νὴ Δί', ἔφη ἡ γυνή, καὶ γὰρ τλήμονές εἰσιν, εἰ τοῦτό γε ποιοῦσιν.

Digitized by Google

neau sans fond : « Οὐχ ὁρᾷς, dit Ischomachos à son épouse, οἱ εἰς τὸν τετρημένον πίθον ἀντλεῖν λεγόμενοι, ὡς οἰκτίρονται, ὅτι μάτην πονεῖν δοκοῦσι ». Et la jeune femme répond avec une exquisse douceur que ces malheureux, qui se fatiguent ainsi, ne peuvent inspirer *que pitié* ; phrase où se fait jour cet esprit de pardon souverain appliqué aux Danaïdes, et que nous sentons, je l'ai dit, plus d'une fois à travers la croyance grecque ou latine...

Le mot à retenir est ἀντλεῖν, appliqué à la manœuvre des verseurs, et qu'il faut entendre au sens de verser et de vider tout à la fois avec un ἄντλημα, par exemple, donc une écope. Or il évoque de près une fonction très singulière et un peu sauvage, rattachée à la religion d'Éleusis, mais *extérieurement*, aux portes du sanctuaire des initiations. Elle ne nous a été révélée que par une curieuse scholie du *Dial. des Courtisanes* de Lucien, scholie découverte, il y a une soixantaine d'années (1). Les *Thesmophories* — invention des Danaïdes, rappelons-le encore, et d'où l'on excluait les hommes, — ont été essentiellement la fête de l'apport des *thesmoi* : presque toutes ces cérémonies étant d'ailleurs ainsi l'apport de quelque chose (de même les Herréphoria, les Oschophoria, les Phallophoria, etc. (2). Or, on y entrevoit un rite de distribution des θεσμοί de l'année antérieure, qui, dans l'intervalle, placés au contact de la terre, passaient pour avoir acquis spontanément maintes vertus fertilisantes (3). Des prêtresses, appelées *antlétriai*, jetaient chaque année dans une cavité sacrée, un *bothros* (songeons ici au *pithos* infernal, aux scènes, plaisamment déformées par la légende, où le sanglier d'Erymanthe (?) va être versé dans le *pithos* d'Eurysthée !) des porcs offerts en sacrifice (4), et divers emblèmes de fécondité. L'année suivante, très probablement,

(1) Rohde, *Rhein. Mus.*, XXV, 1870, p. 549 : *Schol. ad Dial. meretr.*, VIII, 2 ; cf. Rabe, *Schol. in Lucianum*, Leipzig, 1906.

(2) J. Frazer, *Encyclop. britannica*, *s.v. Thesmophoria* ; *Spirits of the corn*, II, p. 16 sqq.

(3) L. Gernet, *l. l.*, p. 357 ; l'auteur a rapproché justement les Palilies rustiques de Rome, où l'on distribuait, pour fertiliser la terre, les restes du sacrifice du cheval d'octobre, avec les cendres qui provenaient des Fordicidia (Wissowa, *Kult u. Rel. d. Römer*, p. 165 sqq.)

(4) Ci-dessus : têtes des Égyptiades dans le *marais* de Lerne, p. 76, n. 2.

Digitized by Google

et avant de précipiter d'autres victimes, ces femmes, spécialement désignées comme les *antlétriai*, allaient retirer elles-mêmes les débris offerts précédemment aux vieux esprits de la terre ; ces restes étaient alors brûlés ; réduits en cendres, mêlés aux semences, ils assuraient le succès des futures moissons (1).

Vieille magie agraire imitée de celle des ἀμύητοι préhelléniques, pratique reléguée... sur l'Esplanade avant les Propylées, ce guichet des initiations ! Ainsi survivait du moins, lié au souvenir des Danaïdes, un rite aberrant, qui a pu préparer — autant que l'interprétation donnée à la « hiérogamie » collective des cinquante sœurs — la disgrâce infernale des légendaires *Thesmophoriazousai* (2). Leur incomplète prêtrise périmée, non moins que leur fâcheux sort conjugal, tout cela, de deux côtés, incitait les initiés bienheureux à assimiler leur état, par avance, à ce que sera celui des non-chrétiens dans l'*Enfer* du Dante.

⁂

Le secret de la complexité des religions de la Grèce, et leur attrait, c'est qu'elles ont laissé perdre le moins possible des héritages du passé. Encore ne peut-on toucher que d'une main légère à toute une tradition, à la fois érodée, dirait-on, par places, et compliquée aussi de « concrétions » successives : amas de croyances mêlées par l'histoire, et qu'on ne peut guère analyser sans risquer d'en faire tomber la cendre.

J'ai voulu montrer seulement combien, à mon avis, les idées éleusiniennes — peut-être plus que d'autres, orphiques, néo-pythagoriciennes, etc., — expliqueraient *les premières* un célèbre tour-

(1) Le sens de ce vieux rite échappait aux Athéniens, qui avaient inventé, pour l'expliquer, l'ensevelissement du troupeau de porcs d'Eubouleus, dans la faille ouverte pour et par le rapt de Coré. Je crois que la cérémonie s'accomplissait au *bothros* de l'Esplanade, récemment retrouvé par M. K. Kourouniotis, et voisin du temple commun d'Artémis Propylaia et de Poseidon.

(2) Les *Thesmophoriazousai* de 411, mises à la scène par Aristophane, ont gardé presque les prétentions, sinon les usages des Danaïdes : elles vantent la supériorité féminine, et veulent *mettre à mort le parent d'Euripide*, qui les a offensées ! Le poète n'avait donc pas utilisé seulement, pour sa parodie, le thème de l'échange des vêtements, ainsi que E. Buschor l'a pu déjà signaler.

Digitized by Google

ment symbolique, dont l'art et la poésie, de tous temps, se sont ingénieusement servis. En disant pourquoi et comment les deux déesses avaient, dans le Telestérion, assimilé mariage et initiation, j'ai cru poser précédemment (1) le principe essentiel, dont cette recherche n'est guère qu'un corollaire, entre autres. Nous étions mieux préparés à expliquer l'équivalence, autrement assez obscure, des mots ἄγαμος, célibataire, et ἀμύητος, profane : assimilation plus facile à postuler qu'à justifier. C'est donc l'éleusinisme, semble-t-il, qui a enveloppé le premier de bienveillance et d'espoir toute la vie païenne, sanctifiant l'amour, le mariage et la naissance, adoucissant même les terreurs de la mort. Il a posé l'apaisement de ses divines consolations — ni plus ni moins efficaces que d'autres ! — jusque, rétrospectivement, dans la légende ; et, par delà la vie, dans l'Hadès des ἀμύητοι, des pauvres ἄγαμοι, des *antlétriai* préhelléniques condamnées au plus vain labeur.

Peut-être comprendra-t-on mieux aussi pourquoi la Grèce a été généralement si pitoyable à ces mal-mariées de la fable. « *Suppliantes* » d'Eschyle, elles ont eu le droit divin pour elles, et du poète, la sympathie. De la plus ancienne version sur le meurtre commis par leur *chœros*, le théâtre avait écarté toute sanction d'outre-tombe. Par avance, la volonté d'Athéna n'exonérerait-elle pas les Danaïdes du crime (2) ? Il a suffi d'un signe de Zeus, pour que la Déesse-Vierge elle-même, avec Hermès, purifiât toute la souillure d'un assassinat collectif (3). Les Grecs, nés malins, sentaient sans doute en eux-mêmes, plus ou moins confusément, l'irréalité d'une légendaire *faute*. Ainsi n'a-t-on jamais tout à fait mêlé les prêtresses des *Thesmophories* aux réprouvés, aux maudits éternels. Indulgence esotérique facilitée par l'allégorie platonicienne (4), et que le réveil du pythagorisme, à

(1) Voir mon étude sur l'*Épisode de Baubô*.

(2) Apollodore, II, 1, 4, 7 : ὑποθεμένης Ἀθηνᾶς.

(3) Apollodore, II, 1, 5, 11 : καὶ αὐτὰς ἐκάθηραν Ἀθηνᾶ τε καὶ Ἑρμῆς, Διὸς κελεύσαντος.

(4) Cf. le curieux passage du *Gorgias*, 493 b : J. Carcopino, *La Basilique*, p. 285. Le symbolisme le plus moderne a continué à épiloguer sur le mythe

Digitized by Google

Rome, à partir de Philolaos, a bien pu *consacrer* ; déjà, du moins la doctrine d'Éleusis l'impliquait : même, je crois l'avoir montré, quasi complètement.

Ch. PICARD.

Mai 1929.

des Danaïdes. La très belle allégorie de Sully-Prudhomme, terminée par le conseil de la Jeune Espérance : « Mes sœurs, si nous recommencions ? » mêle à nouveau le sentiment miséricordieux des Anciens à l'exégèse de l'expiation. La conclusion de Villiers de l'Isle-Adam, *Chez les Passants* : *Hypermnestra*, éd. Crès, 1914, p. 237 sqq., est plus dure ; mais Ch. Demange, *Notes d'un Voyage en Grèce*, 1912, osait comparer les Danaïdes à des « intellectualistes » châtiées pour avoir « méprisé la belle spontanéité inanalysable des passions » ; ainsi retrouvait-il, sous une autre forme, un peu de la dialectique du *Gorgias*, où l'âme des non-initiés est dite semblable « à un crible qui ne peut rien retenir, *faute de foi* et de mémoire » ; cf. aussi *Républ.*, II, 363, d ; et Rohde, *Psyche*, *l. l.*, p. 603.

Note additionnelle. Cette étude était composée quand j'ai pris connaissance des découvertes faites entre Ostie et Porto, dans l'*Isola Sacra* (G. Calza, *Not. Scavi*, 1928, p. 133-175). Là, dans une Nécropole datant au plus tôt de la fin du IIe s. apr. J. C., on vient de retrouver des scènes allégoriques rappelant celles de l'Édifice de la *Porta Maggiore*, à Rome ; parmi les peintures mises au jour, reparaît le thème symbolique, précisé par des inscriptions, des *Danaïdes* avec *Oenus* (*l. l.*, p. 155-156, fig. 17). L'importance des représentations dionysiaques — qui n'ont pas toujours été convenablement expliquées ! — dans cette imagerie d'outre-tombe, est un fait très notable.

Ch. P.

Digitized by Google

REVUE DES LIVRES

Analyses et Comptes Rendus

NATAN VALMIN. — *Inscriptions de la Messénie.* Une broch. de 48 pages extr. de *Bulletin de la Société royale des lettres de Lund,* 1928-29, IV.

Ce que les textes groupés par M. Roussel, dans l'étude signalée ci-dessous, sont pour la diffusion du culte d'Isis dans les milieux grecs, les deux décrets heureusement découverts et publiés par M. Valmin le représentent pour le culte de la Déesse syrienne.

On savait par Pausanias que la ville de Thouria, en Messénie, à laquelle se rapportent les deux décrets, possédait un temple de la Déesse syrienne ; mais on en ignorait l'importance. Surtout on ne pouvait imaginer que ce culte avait complètement pénétré la vie religieuse des Grecs de cette ville au point qu'aucun Sémite n'apparaît dans ces textes dont le plus ancien remonte à la première moitié du IIe siècle avant notre ère et le second, qui, chose remarquable, est gravé au revers de la même pierre, est d'un siècle ou un siècle et demi plus tardif.

Le premier décret fut rendu dans une circonstance solennelle. Lors du conflit qui s'éleva entre Thouria et Mégalopolis au sujet de leurs frontières, au début du IIe siècle avant notre ère, on décida que si le procès était gagné par Thouria, on inscrirait les noms des *syndikoi* avec leur patronymique et également le nom du prêtre d'Athéna sur une stèle de pierre qui serait placée « dans le temple

Digitized by Google

de la Déesse syrienne ». C'était mettre spécialement en mouvement l'action de cette divinité.

Le second décret rendu en l'honneur de Damocharis, fils de Timoxénos, de Sparte, est plus significatif encore. On vante les services rendus par ce Lacédémonien et, de ce fait, on lui accorde le droit de cité et autres privilèges. Mais ce bienfaiteur a particulièrement touché les habitants de Thouria par sa piété envers la Déesse syrienne : « *Et attendu qu'en honneur du culte de la Déesse syrienne et de notre ville il promet de fournir pendant toute sa vie l'huile pour les mystères, que les éphores, collègues de Ménéstratos, conservent son image peinte dans le temple de la Déesse syrienne.* »

De quels mystères est-il question ? M. Valmin montre qu'il s'agit des mystères de la Déesse syrienne à Thouria même. C'est la première fois qu'une mention claire est faite des mystères de cette déesse.

Dira-t-on que les mystères ne sont autres que les mystères grecs ? La discussion, utilement instituée par M. Roussel au sujet des mystères d'Isis, fournit un terme de comparaison. Le culte de la Déesse syrienne avait, certes, ses particularités, mais il ne reste pas sans subir l'influence des autres cultes orientaux et des cultes grecs.

Il n'en reste pas moins acquis, d'après ces textes, qu'il existait des mystères de la Déesse syrienne pratiqués par d'autres personnes que les ambulants faméliques dont on fait généralement état, et que, grâce à la découverte de M. Valmin, nous devons attacher une réelle importance aux autres sanctuaires de la déesse à Athènes, à Délos, à Égire en Achaïe et à Phistion en Étolie.

René Dussaud.

P. ROUSSEL. — *Un nouvel hymne à Isis*, ext. de *Revue des Etudes grecques*, avril-juin 1929.

Il s'agit de l'hymne découvert à Kymé d'Eolide par M. A. Salac dans les ruines d'un sanctuaire égyptien et conservé au Musée de Smyrne. Deux autres documents semblables avaient été découverts à Ios et à Andros ; tous trois pourraient se rattacher à un original conservé dans le temple de Ptah à Memphis, ou mieux, selon M. Roussel, à un texte du Sérapeum d'Alexandrie. Nous nous contentons

Digitized by Google

de signaler l'excellent travail de M. Roussel ; M. Ch. Picard reprendra la question ici même.

Dans le monde gréco-romain Isis est devenue la déesse universelle : « on l'implore sous les noms les plus divers ; on sollicite d'elle toutes les grâces ; on lui attribue des pouvoirs illimités. » Si l'hymne de Kymé lui conserve son caractère de déesse égyptienne, un texte de Cyrène plus récent (103 après J.-C.) la considère comme « la déesse unique, commune à l'humanité, résumant en elle tous les pouvoirs sur le monde. »

La partie la plus importante de l'étude du savant directeur de l'Ecole d'Athènes concerne la question des mystères d'Isis. La thèse de l'origine égyptienne des mystères d'Eleusis, chère à Paul Foucart, n'a jamais eu beaucoup de partisans ; « elle ne supporte pas l'examen », dit M. Roussel qui renvoie à la réfutation de M. Ch. Picard *Revue des Etudes grecques*, 1927, p. 321 et suiv. M. Roussel n'est pas éloigné de renverser les termes et d'admettre qu'un travail obscur s'est produit soit à Alexandrie et à Memphis, soit en Grèce, en Asie-Mineure et en Sicile, par lequel les divinités égyptiennes ont été assimilées aux divinités helléniques. Le rapprochement établi entre Déméter et Isis aurait transformé le culte de cette dernière sur le type du mystère éleusinien. Toutefois, M. Roussel admet que, dans ce contact, le mystère grec, entendu au sens de culte secret à initiation, s'est pénétré de bien des éléments mystérieux et de croyances eschatologiques, propres au culte égyptien.

Cette action réciproque n'est guère douteuse et nous avons vu dans le compte-rendu précédent qu'elle n'était pas limitée au cas présent. N'est-elle pas formellement attestée par la tradition, fondée ou non, qui attribue l'institution du culte de Sarapis à Alexandrie grâce à la collaboration de Manéthon, prêtre d'Héliopolis et de Timothée d'Eleusis ? L'évolution définie par M. Roussel est logique et bien attestée ; mais pourquoi se refuser en Egypte, où la religion était plus particulièrement affaire de l'Etat, à reconnaître l'action directe des Ptolémées ?

Pour en revenir au texte de l'hymne de Kymé, nous ne comprenons pas que M. Roussel refuse toute signification au passage : ἐγὼ μνήσεις ἀνθρώποις ἐπέδειξα. Il suffit à lui seul pour démontrer l'existence de cérémonies mystiques attachées au culte de la déesse, ce que Plutarque confirme expressément. Ecartant la

Digitized by Google

mention inscrite dans l'hymne de Kymé, n'accordant aucune créance au dire de Plutarque, on se trouve à l'aise pour appliquer l'argument *e silentio*.

Mais ce n'est là qu'une question incidente qui ne touche pas à la conclusion de cette étude, à savoir que les religions mystiques ont évolué d'un même mouvement à l'époque hellénistique. Comment en eut-il été autrement puisqu'une langue commune permettait aux idées de s'échanger dans tout le monde civilisé d'alors ?

René Dussaud.

Commandant Armand LIPMAN. — *Authenticité du Pentateuque ou la critique devant la tradition*. — Paris, Leroux, 1929, XII-290 pages.

M. Lipman, après avoir écrit un livre intitulé : « La loi de Moïse commentée par un croyant du XX^e^ siècle » (1926), entreprend de prouver que cette loi est bien de Moïse. Il a fait effort pour s'initier aux travaux des critiques, qui, à peu près unanimement, aboutissent à rejeter sur ce point la tradition, mais s'est contenté à assez bon compte : la liste des ouvrages consultés par lui ne comprend comme ouvrages « critiques » que les *Conjectures* d'Astruc, l'*Histoire d'Israël* de Renan, les *Sources du Pentateuque* d'Alexandre Westphal, ouvrage excellent, mais un peu ancien (1888-1892), la très brève *Histoire du peuple d'Israël* d'Ed. Montet (1926) et une brochure de Maurice Vernes de 1908. Il est un peu rapide de prétendre trancher le débat entre la « Tradition » et la « Critique » avec une connaissance aussi superficielle des pièces du procès. Et l'on n'est pas autrement surpris de voir l'auteur se tromper constamment sur la portée ou même sur le sens des observations des auteurs qu'il combat.

Il se montre, d'autre part, bien peu exigeant quant à la valeur des arguments qui militent, selon lui, en faveur de la thèse traditionnelle. Quelques citations suffiront à caractériser la façon de raisonner de l'auteur. Les sept règles d'interprétation posées par Hillel fournissent, selon lui, une preuve indirecte de l'homogénéité du Pentateuque : « Comment un esprit aussi supérieur que le sien eût-il formulé ces règles, s'il eût douté un seul instant de l'homogénéité du

Digitized by Google

texte ? A l'époque reculée où il enseigna, les indices de juxtaposition et de compilation n'eussent-ils pas sauté aux yeux d'un homme possédant un sens critique aussi éminent ? » (p. 54). Après avoir énuméré les soins pris par les Massorètes, *au VIII^e siècle de notre ère*, pour assurer la transmission correcte du texte du Pentateuque existant de leur temps, il ajoute : « Comment la Tôrâh, objet constant du respect de tant de savants, eût-elle pu être le simple assemblage hétérogène de pièces diverses, diverses quant à l'esprit et diverses quant à l'époque ? » (p. 59-60). Autre preuve de l'homogénéité : les versets Ex. 16, 16 et Deut. 4, 34 contiennent chacun toutes les lettres de l'alphabet hébraïque ; or on trouve « dans ces deux versets approximativement la même proportion de chaque lettre au total des lettres du verset que la proportion existant, pour l'ensemble du Pentateuque, de ladite lettre au total des lettres du Pentateuque » (p. 60). Il y a là, selon lui, « un témoignage matériel en faveur de l'homogénéité de la langue du Pentateuque » (p. 61).

La solution des difficultés signalées par les critiques n'est qu'un jeu pour M. Lipman. Le chap. 2, 4-24 de la Genèse présente, on le sait, un second récit de la création, où l'homme est formé avant les plantes et les animaux, et la femme après, tandis que, selon le récit du chap. 1, les plantes apparaissent le 3^e jour, puis les animaux, le 5^e et le 6^e, et l'homme, créé « mâle et femelle », en dernier lieu. M. Lipman répond simplement : « le récit du chap. 2 est le développement du laconique verset d'ensemble 1, 27 : il n'implique nullement une compilation » (p. 130).

S'il est dit Gen. 14, 14 qu'Abraham poursuivit les ennemis jusqu'à Dan, alors que la tribu de Dan ne donna son nom à la ville de Laïch que bien après Moïse (Jug. 18, 29), c'est qu'il peut y avoir eu du temps d'Abraham dans les mêmes parages une autre ville du même nom, détruite dans l'intervalle.

« Voici, dit un autre passage de la Genèse (36, 31), les rois qui régnèrent dans le pays d'Edom avant qu'un roi régnât sur les enfants d'Israël » (plus probablement : « avant qu'il y régnât un roi appartenant aux enfants d'Israël »). Tout lecteur non prévenu conclura de ce texte que ceci a été écrit en un temps où les Israélites avaient déjà eu des rois (ou bien : où Edom avait déjà été soumis à un roi israélite). Voici l'explication de M. Lipman : « Moïse, pensons-nous, con-

Digitized by Google

naissait assez son peuple pour prévoir de façon sûre que celui-ci se donnerait un jour un roi et pour régler à l'avance les obligations de ce roi (Deut. 17, 14-20) » (p. 134). Il s'ensuit apparemment que, selon M. Lipman, Moïse avait prophétiquement donné à l'avance la liste des rois qui devaient régner sur les Edomites jusqu'à cet événement, dont le législateur d'Israël prévoyait jusqu'à la date précise.

Citons un dernier exemple. On connaît le touchant récit de l'expulsion d'Agar, la pauvre esclave chassée dans le désert par Abraham qui met sur son épaule un pain et une outre d'eau avec son enfant, le petit Ismaël, qu'elle dépose bientôt pleurant sous un arbrisseau ; après quoi elle s'éloigne, ne voulant pas voir son fils mourir de soif. Or, si l'on veut maintenir que la Genèse est l'œuvre homogène d'un unique auteur, il faut admettre qu'Ismaël était alors un grand jeune homme de 16 ou 17 ans ; car un récit antérieur rapportait qu'il avait été circoncis à l'âge de 13 ans (17, 25) ; et il ressort d'autres données (21, 5. 8) que quatre années environ s'étaient écoulées depuis. M. Lipman ne recule pas devant ces conséquences. « Agar pouvait être dans la force de l'âge et très vigoureuse, capable de porter sur ses épaules les provisions, peut-être très courtes (10 kilogr.), et le jeune homme de 17 ans, peut-être très léger (45 kilogr.). On la voit d'ailleurs au vers. 15, fatiguée sans doute, déposer Ismaël au pied d'un arbre » (p. 143). C'est transformer de gaîté de cœur une des pages les plus émouvantes de la vieille tradition hébraïque en une scène grotesque.

Les arguments de M. Lipman en faveur de la mosaïcité ne convaincront sans doute que ceux qui, comme lui-même, étaient convaincus d'avance, pour des raisons très respectables sans doute (il est persuadé que la critique biblique est tout ensemble l'effet et la cause du fléchissement de la foi, p. 279-280), mais qui n'ont rien à voir avec une interprétation loyale et sans prévention des textes, entendus dans leur sens naturel.

Adolphe Lods.

Digitized by Google

WINDISCH (Prof. D. Dr Hans), *Der Sinn der Bergpredigt, Ein Beitrag zum Problem der richtigen Exegese*, Leipzig, Hinrichs, 1929 (*Untersuchungen zum Neuen Testament, Heft 16*), 1 vol. in 8° VIII 176 p. Prix, 9 M, 60. Rel. 12 M.

L'étude que M. Windisch vient de consacrer au Sermon sur la Montagne est doublement importante puisqu'à l'intérêt que présente l'interprétation qu'il propose des chapitres 5 à 7 de l'évangile de Matthieu, s'ajoute celui de la position qu'il prend dans un débat méthodologique, qui, s'il n'a pas eu, jusqu'à présent du moins, de grand retentissement en France, a été et est encore très animé en Allemagne et en Suisse allemande. Tout un groupe de théologiens, parmi lesquels les plus connus sont MM. Karl Barth et Rudolf Bultmann, soutiennent que, s'il est légitime et nécessaire d'appliquer à l'interprétation du Nouveau Testament une méthode historique et critique, l'exégèse ne peut s'en tenir là, mais doit aboutir à une interprétation qu'ils appellent pneumatique ou théologique dont l'objet est de dégager et de mettre en valeur les idées religieuses révélées par les textes sacrés. Cette préoccupation d'une interprétation théologique et religieuse ne va pas sans réagir sur l'exégèse proprement historique et, si les idées de la nouvelle école venaient à prévaloir, l'indépendance de l'exégèse et de la critique, si laborieusement conquise au cours du XIXe siècle, risquerait fort d'être remise en question. Il y a là un mouvement de réaction dont les causes paraissent assez complexes, mais qui se manifeste avec une vigueur qui doit donner à réfléchir. M. Windisch est de ceux qui pensent qu'il faut, à tout prix, maintenir la critique et l'exégèse néotestamentaires dans les voies où les grands exégètes du XIXe siècle les ont engagées et son livre est un vigoureux effort pour réagir contre les tendances nouvelles et affirmer le devoir de la critique de rester strictement et exclusivement historique. Ce n'est pas qu'il méconnaisse les droits que peut avoir une interprétation théologique, mais il affirme qu'elle doit rester distincte de l'exégèse historique et qu'elle n'a pas le droit de contredire ses résultats. Elle ne peut venir qu'après elle et doit reposer sur ses conclusions. En principe, cette définition des rapports des deux exégèses paraît de nature à donner satisfaction à l'historien en assurant son indépendance sur le terrain qui est le sien. On peut cependant se demander si, en fait, M. Windisch n'a pas subi, plus qu'il ne serait désirable,

Digitized by Google

l'influence des théologiens qu'il combat et si ce n'est pas à cela qu'est dû le fait que son exégèse se préoccupe surtout de l'analyse du contenu idéologique du Sermon sur la Montagne et de la valeur pratique qu'on peut lui reconnaître. On pourrait, d'autre part, demander si la solution indiquée par M. Windisch peut satisfaire un théologien qui serait en même temps historien et si une théologie purement biblique comme celle à laquelle il parait tendre, est actuellement possible. C'est là une question qui mériterait d'être examinée de près, mais que ce n'est pas le lieu de discuter ici. Nous nous bornerons donc à nous féliciter de l'énergique protestation de principe élevée par M. Windisch contre des tendances qui nous paraissent dangereuses et nous espérons que les très solides raisons qu'il avance dans son plaidoyer en faveur de l'exégèse historique contribueront au très nécessaire redressement qui doit être opéré dans les tendances de la plus récente exégèse allemande.

Nous l'avons déjà indiqué, M. Windisch n'a pas été sans subir l'influence des exégètes auxquels il s'oppose ; toute une partie de son livre est consacrée à la discussion de questions purement théologiques comme celle de la valeur actuelle du Sermon sur la Montagne, de la possibilité de la réalisation pratique de la morale qu'il exprime et du caractère de la théologie qu'il suppose (1). Loin de nous la pensée de contester l'intérêt de semblables questions, mais nous avons l'impression que la préoccupation dominante de ces questions a fait passer parfois M. Windisch un peu vite sur les problèmes de l'exégèse historique. Il n'a, par exemple, pas tenté, par une étude serrée des parallèles que les chapitres 5 à 7 de Matthieu ont dans Luc, d'apporter une contribution à la critique de ce discours et de reconnaître dans quelles conditions il s'est constitué. Il n'a pas essayé de déterminer dans quelle mesure le Sermon sur la Montagne peut être pris comme une source de notre connaissance de la pensée de Jésus, dans quelle mesure, au contraire, on ne peut en faire état que comme d'un document sur la pensée de l'évangéliste. Il a, en d'autres termes, envisagé le Sermon sur la Montagne comme si c'était une donnée première et irréductible et non le produit d'une élaboration à la fois littéraire et théologique.

(1) A ce propos, signalons que dans la discussion des idées de divers théologiens à ce sujet, M. Windisch imprime régulièrement W. Hermann au lieu de Herrmann.

Digitized by Google

Par cette observation nous ne voulons aucunement contester l'intérêt de l'exégèse de M. Windisch ou l'ingéniosité des vues qu'il a développées. Une des plus intéressantes est relative à la question du caractère de la morale du Sermon sur la Montagne. Aux interprètes qui y voient une morale eschatologique intérimaire, valable pour la période de crise qui accompagne et précède l'avènement du Royaume de Dieu, M. Windisch oppose que nombre de préceptes du Sermon sur la Montagne se présentent sans relation directe avec la notion du jugement. L'argument ne nous paraît pas péremptoire, car la notion de la crise messianique domine tellement la pensée de Jésus qu'il est légitime d'en faire état même là où elle n'est pas directement exprimée. M. Windisch n'a pas tort de mettre le radicalisme du Sermon sur la Montagne en relation avec la notion de la volonté de Dieu qui s'impose d'une manière inconditionnée. Mais cela n'empêche pas que le caractère critique de la période dans laquelle Jésus a le sentiment de vivre est, au moins, une raison supplémentaire d'accomplir cette volonté divine. On peut, dans l'ensemble, se rallier, d'ailleurs, aux vues développées par M. Windisch sans, pour cela, souscrire à sa critique de l'interprétation du Sermon sur la Montagne comme morale intérimaire.

Maurice Goguel.

Jacques VOSTÉ, O. P. — *Catalogue de la bibliothèque syro-chaldéenne de Notre-Dame des Semences près d'Alqoš* (Iraq), 8°, 144 pages, Paris, Geuthner, 1929, 85 francs.

Un premier catalogue des manuscrits de ce couvent a été donné par Mgr Addaï Scher, dans le *Journal Asiatique*, Mai-Juin et Juillet-Août 1906, p. 479 à 512 et 56 à 83 ; il ne décrivait que 153 manuscrits. Le présent catalogue en décrit 330 ; il se termine par une table des manuscrits (au nombre de 74) antérieurs au XIXe siècle, un index des auteurs cités et des ouvrages anonymes, les noms des copistes, les noms des lieux, et une concordance des cotes données par Mgr Scher avec celles du présent catalogue. Cette concordance montre que huit manuscrits n'ont pas été retrouvés : Un Nouveau Testament (Scher 13), l'Apocalypse (S. 15), Livres d'offices et

Digitized by Google

Bréviaires (S. 54, 55, 62, 63, 68, 77) et un manuscrit de mélanges (S. 144) dont le début « Sur Cheikh 'Adi » est peut-être l'opuscule que nous avons édité dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. XX (1915-17) d'après une copie de Mgr Barsom et un travail de M. Tfinkdji ; cet opuscule repose sur une copie faite en 1880 par Etienne, réïs d'Alqos, qui a encore écrit sept manuscrits du présent catalogue. La note sur Sigar (S. 144) a été traduite par M. Pognon dans ROC, *loc. cit.*

Le couvent de Notre-Dame des Semences a été fondé à une vingtaine de minutes à l'est d'Alqoš, pour remplacer l'ancien monastère de Rabban Hormizd qui était situé plus loin dans la montagne et qui était donc plus exposé aux coups des brigands. Il faut lire l'histoire du monastère de Rabban Hormizd, de 1808 à 1832, traduite par M. Brière dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. V et VI. Périodiquement, dans ces régions, les malheureux nestoriens et chaldéens étaient massacrés, et leurs livres étaient brûlés et déchirés. Mgr Scher a noté (*loc. cit.*, p. 480) qu'en 1828 beaucoup de manuscrits de Rabban Hormizd avaient été pillés et déchirés et que, quatorze années plus tard, 147 ouvrages manuscrits ou imprimés avaient encore eu le même sort. Si nous ajoutons que Mgr Scher a été brûlé vif dans ces régions durant la grande guerre, on sera reconnaissant à la ténacité anglaise, stimulée par la richesse du pays, d'avoir enfin donné la paix aux malheureux chrétiens de la région de Mossoul. Voir aussi les récits des massacres, édités par Mgr Scher dans le *Journal Asiatique*, Janvier-Février 1910, p. 119 à 139.

On ne peut donc pas exiger ici de manuscrits bien anciens, mais on doit du moins admirer l'espèce d'acharnement avec lequel les Chaldéens ont toujours reconstitué leurs bibliothèques si souvent dévastées depuis le VIIIe siècle.

Le présent catalogue (Extrait de l'*Angelicum*, 1928) énumère des ouvrages de toute valeur : Livres d'offices, copies d'anciens textes, traductions faites sur l'arabe et même sur le latin. Il nous rend le grand service de nous faire connaître des textes dont il devient assez facile d'avoir des copies, sinon des photographies. Pour ne pas trop allonger son ouvrage, le Père Vosté renvoie aux littératures syriaques de Rubens Duval ou de Baumstark, qui indiqueront au lecteur si tel ou tel texte est déjà édité.

F. N.

Digitized by Google

Hubert GRIMME. — *Texte und Untersuchungen zur şafatenisch-arabischen Religion* mit einer Einführung in die şafatenische Epigraphik, Paderbron (F. Schöningh), 1929, in-8°, 190 pages, 15 planches, R M. 16.

La région volcanique du Safa, en bordure du désert, immédiatement à l'Est des montagnes de Syrie-Palestine, a livré aux voyageurs un nombre considérable de très courtes inscriptions en un dialecte arabe écrit au moyen d'une écriture du type sudarabique, qu'on ne date que par conjecture : les vraisemblances sont pour les premiers siècles de l'ère chrétienne. Les caractères ont été gravés peu profondément sur le basalte dur, soit soit des rochers, soit sur des pierres faisant partie de petits tertres. Les éditeurs ont été surtout les explorateurs eux-mêmes : de Voguë, R. Dussaud, E. Littmann. Editions encore incomplètes, car 1.200 inscriptions relevées par Littmann n'ont pas encore été publiées par lui (alors que les textes connus en 1907 étaient environ 1.750, d'après R. Dussaud, *Les Arabes de Syrie avant l'Islam* p. 62). Depuis que la région où se trouvent ces inscriptions se trouve dépendre des administrations française et anglaise, des relevés nouveaux ont été faits. M. R. Dussaud a publié dans *Syria* 1929 p. 144-163, *Les relevés du capitaine Rees dans le désert de Syrie*, comprenant 182 numéros, et M. Dunand a dans cette même année 1929 relevé quelque 3.000 textes inédits. C'est dire que l'essai de synthèse de M. Grimme vient à un moment où un apport de documents nouveaux permettra sans doute de mieux juger de la nature des inscriptions, sans toutefois qu'il faille trop espérer de textes qui jusqu'à présent se présentent toujours d'une part avec une très grande brièveté, d'autre part sans traduction dans une langue mieux connue.

L'ouvrage présenté ici est composite et ne concerne qu'en partie directement l'histoire des religions. En effet M. Grimme a repris l'historique de la question safaïtique, donné un cours essai de grammaire et de vocabulaire (non exhaustif), et publié, après un choix d'inscriptions déjà connues qu'il a retraduites d'une manière originale, 379 inscriptions que l'un des premiers explorateurs, Wetztein, avait copiées en 1858 et laissées presque toutes inédites. Seule la troisième partie du livre (p. 130-171) porte le sous-titre de *Recherches sur la Religion*. Mais les idées que l'auteur s'est fait sur cette religion résultent de la manière dont il comprend les textes et se marquent dans ses traduc-

Digitized by Google

tions, ce qui rend inséparable la seconde partie du livre de la troisième.

Voici en gros la thèse soutenue : le pays où se rencontrent les inscriptions aurait été un vaste lieu saint, où toute inscription de nom valait pour le porteur de ce nom une sorte de « sacralisation ». Aussi après avoir étudié les noms de dieux qui se rencontrent dans les inscriptions, c'est surtout cette idée que M. Grimme a développée dans un long paragraphe intitulé « Le culte des âmes safaïtique ». Une conséquence de sa théorie est qu'il rend à l'élément *l* qui précède constamment les noms d'hommes dans les inscriptions safaïtiques sa valeur habituelle en sémitique de « pour » (au lieu que généralement on se résigne à y voir un emploi équivalent à « signature de » ou « écrit par »). Lorsqu'il semble qu'on doive traduire « un tel a trouvé la trace d'un tel », M. Grimme pense que la « trace » est toujours l'inscription du nom, mode de perennité mystique. D'autre part il interprète conformément à sa thèse des traits ou points qui accompagnent souvent les inscriptions : chacun serait l'équivalent d'un caillou mis par piété sur un tombeau ou sur un tas en vue d'un tombeau ou d'un sanctuaire, coutume connue en domaine sémitique et en Afrique du Nord.

La consciencieuse ingéniosité de M. H. Grimme mérite que ses thèses soient considérées par les chercheurs conpétents ; elles ne paraissent pas de nature à emporter d'emblée la conviction. Les dernières découvertes qui montrent des traces d'habitations, des puits nombreux font penser plutôt à une région destinée à la vie normale de tous les mois et jours qu'à un vaste « sanctuaire diffus ».

Marcel Cohen.

ADOLFO LEVI. — *La filosofia di Tommaso Hobbes*, in-12, 425 p. — Societa editrice Dante Alighieri, Milan, 1929. 20 lires.

Ce livre est un exposé complet, abondant, alerte et très clair du système de Hobbes ; deux cent pages sont consacrées à la philosophie naturelle : théorie du mouvement et psychologie ; deux cents autres, à la philosophie sociale. Ces pages excellentes sont précédées d'une sorte d'introduction dans laquelle l'auteur expose ce qu'il appelle les prémisses du système : Hobbes ne serait pas un empiriste, comme on le croit généralement, mais un rationaliste assoiffé d'évidence. Toutes les articulations de la doctrine de Hobbes s'explique-

Digitized by Google

raient par les exigences que pose une pensée rationnelle. Une métaphysique est latente dans tous les livres du prétendu empiriste anglais, et cette métaphysique est celle que peut désirer une intelligence géométrique. L'interprétation strictement mécanique de la nature extérieure ; la conception logique qui réduit les jugements et les raisonnements à de simples identités ; enfin une morale sociale qui considère les individus comme des forces matérielles : toutes ces thèses sont les conséquences rigoureuses d'un matérialisme imposé par un besoin de clarté. Le mystère est chassé de l'univers, et la société, dépouillée de son auréole mystique. Les êtres matériels, ce sont des combinaisons multiples d'un même fait fondamental, le mouvement ; l'homme, un ensemble de sensations qui ne sont, elles aussi, rien de plus que du mouvement ; la société, une construction artificielle, voulue par les individus dans le but d'assurer la paix : le monde de Hobbes est clair ; il satisfait pleinement l'esprit des géomètres.

Cette interprétation du premier système sensualiste anglais est très intéressante ; cependant elle ne nous convainct pas. En effet, le principe générateur du système de Hobbes ne nous semble pas être un besoin d'explication rationnelle, mais un besoin social. Hobbes ne cherche pas la vérité, mais la paix. Il a vu les guerres civiles se déchaîner au nom de la vérité ; puritains et Têtes Rondes se sont révoltés contre le roi, parce qu'ils jugeaient que le roi était dans l'erreur et que, eux, étaient dans le vrai. La certitude de posséder la vérité a mis les armes dans la main de tous les tyrannicides ; c'est parce qu'il estimait Henri IV hérétique que Ravaillac a poignardé le meilleur des rois. Or ce spectacle a provoqué chez notre philosophe une profonde répulsion ; il aspire de tout son désir vers la paix. Pour assurer la paix, il faut domestiquer la vérité ; aussi construit-il un système, dans lequel le vrai est assujetti à la domination de l'Etat.

La vérité n'existe plus, et les consciences n'ont plus à l'invoquer ; seule existe une vérité d'Etat. Les sciences à priori établissent leurs arguments, en rattachant toutes leurs assertions aux premières définitions ; mais ces définitions sont arbitraires, et dépendent de l'Etat. La physique n'a pas pour but de dévoiler le mécanisme réel de la nature ; mais, simplement, de proposer quelques explications plausibles et commodes des phénomènes ; aussi l'Etat peut-il intervenir dans les discussions scientifiques, et décréter le vrai : decisio autem quaestionis, an quis recte ratiocinatus fuerit, civitatis est (*De cive*, c. 17, 12).

Digitized by Google

Enfin, la nature de la société est dépouillée de tout mystère ; Hobbes redoute les idées obscures, car, à la faveur des ténèbres, l'ambition des canailles sème les troubles et déclanche les guerres. La société n'est pas d'origine divine ; elle n'est pas un tout naturel ; elle est un simple moyen de procurer la paix. Les individus sont égaux et indépendants ; ils sont des ennemis lus uns pour les autres. Pour faire cesser cet état de guerre, ils se promettent mutuellement de laisser, à l'un d'eux, le plein exercice de son activité.

Hobbes ne nous apparaît, ni comme un philosophe avide de lumière, ni comme un Machiavel restaurateur de l'Etat antique et ancêtre du fascisme. Hobbes est un individualiste, mais c'est un individualiste qui a traversé les guerres civiles et qui a eu peur : aussi pour mieux sauvegarder le bien des individus, il sacrifie tout à l'Etat, la liberté, la religion et la vérité.

B. LANDRY.

E. PRÉCLIN. — *L'Union des Eglises gallicane et anglicane. Une tentative au temps de Louis XV. P.-F. le Courayer (de 1861 à 1732) et Guillaume Wake.* Un vol. gr. in-8° de XXI et 179 pages. Paris, Librairie universitaire J. Gamber, 1929.

Né en 1871, fils cadet d'une famille bourgeoise de Vernon, entré à dix-sept ans dans la congrégation de France, ordre de Sainte-Geneviève, chanoine régulier à vingt-cinq ans, le Père Le Courayer fut successivement professeur de philosophie et de théologie dans la maison mère de son ordre, et bibliothécaire. Ecrivain fécond, il apparaît, comme les jansénistes modérés en politiques, « rationaliste, gallican, convaincu de la supériorité des Conciles et de la nécessité pour les fidèles de lire l'Ecriture Sainte. Il sera comme eux isolé et succombera aux jours d'épreuve sous les coups que lui porteront à la fois les amis de Quesnel et ceux de la Société de Jésus » p. 43).

C'est en 1721 que son attention fut appelée pour la première fois sur les tentatives d'union entre Eglises. Ses lectures érudites l'avaient peu à peu amené à reconnaître la validité des ordinations anglaises. Il entre en rapport avec le primat Wake. Leur correspondance devient considérable. Il en résulte qu'en 1723, Le Courayer publie sa *Dissertation sur la validité des ordinations des Anglais* « œuvre de grande

Digitized by Google

valeur » (p. 67), notamment dans sa partie historique, qui fut traduite en anglais deux ans après. Elle provoque des controverses ardentes, alors surtout que le débat se concentre autour du point capital : la présence réelle.

Cependant, même en France, Le Courayer rencontre aussi des approbations. Il veut malheureusement, précipiter les étapes. Il attribue aux anglicans une croyance à la présence réelle, que la plupart rejettent. Il s'empêtre dans des abstractions théologiques qui prêtent le flanc à la critique. Il attaque les théologiens ses adversaires ; il effleure quelques prélats de ses railleries. Triple imprudence (p.123), qui précipite les censures épiscopales et la condamnation définitive : une lettre de cachet, que le chanoine régulier n'a pas attendue pour passer en Angleterre (janvier 1728). Plusieurs de ses amis sont à leur tour poursuivis.

La tentative avait échoué. Le Courayer lui-même cessera de s'y consacrer dans son exil. Il évolue d'ailleurs vers les vues du déisme.

Personnalité puissante, écrivain distingué, il sera surtout un remarquable historien et traducteur des historiens de la Réforme. Sous ce dernier aspect, qui se manifeste dans la suite de sa carrière, son biographe diligent nous promet un autre volume. Au point de vue de l'histoire générale, sa tentative d'union « semble être un des nombreux incidents dont Fleury a tiré parti pour arracher au cardinal de Noailles sa soumission pure et simple à la bulle *Unigenitus*, en même temps qu'un des premiers actes du gouvernement de Louis XV contre les tendances philosophiques, alors en plein essor » (p. 164).

En elle-même l'œuvre du P. Le Courayer apparaît, dans l'histoire des multiples essais analogues d'union intereccl ésiastique, comme visant avant tout à sanctionner une entente amicale, fraternelle et chrétienne. Ainsi l'entendait aussi son digne partenaire, l'archevêque Wake de Canterbury. On sait que cet esprit devait se manifester plus tard encore, particulièrement il y a peu d'années, lors des conférences de Malines. Un intérêt spécial, qui redevient, semble-t-il, périodiquement actuel, s'attache donc à l'étude si documentée et si vivante qui nous retrace la généreuse entreprise de ce précursseur.

Jacques MARTY.

E. PRÉCLIN. — *Les Jansénistes du XVIII^e siècle et la Constitution civile du Clergé. Le développement du richérisme. Sa propagation*

Digitized by Google

dans le Bas Clergé, 1713-1791. Un vol. gr. in-8° de xxxi et 578 pages. Paris. Librairie universitaire J. Gamber, 1929.

L'histoire du jansénisme au XVIII[e] siècle n'avait pas encore été traitée avec l'ampleur qui caractérise l'important volume de M. Préclin. La dispersion des sources ou leur disparition partielle constituait un premier obstacle, que l'auteur a surmonté dans toute la mesure du possible, moyennant un travail considérable dont on comprendra et admirera l'étendue en prenant connaissance de la bibliographie critique qui a pris place en tête de l'exposé. D'autre part, quelque intérêt qui s'attache à l'œuvre et à la personne des principaux représentants du mouvement janséniste après la *Bulle Unigenitus*, il est bien certain qu'aucune figure de tout premier plan, comparable aux Arnauld et aux Saint-Cyran, n'a paru dès lors parmi eux. C'est donc essentiellement dans l'histoire des idées que leur contribution devait être précisée. On ne pourra plus étudier à cet égard le siècle des philosophes et les origines de la Révolution sans se reporter aux textes multiples de M. Préclin a su tirer d'un injuste oubli.

Au point de vue de l'évolution intérieure du catholicisme, nous assistons en somme à la résistance de plus en plus désespérée du gallicanisme, combiné souvent avec les tendances à une réforme atténuant le caractère monarchique du Gouvernement de l'Eglise, qui remontent au syndic de la Faculté de Théologie sous Henri IV, Edmond Richer. Comme par une ironie de l'histoire, gallicans et richéristes, s'ils ont d'abord participé à la dissolution de l'Ancien Régime politique et religieux, devaient en fait contribuer finalement à laisser la place à l'ultramontanisme triomphant.

L'auteur précise en premier lieu les rapports du jansénisme et du richérisme avant 1713, les causes de leur rapprochement devant l'opposition gouvernementale, leurs contacts doctrinaux. Puis, au cours même du XVIII[e] siècle, il distingue trois grandes étapes : une *première poussée du richérisme*, 1713-1725 ; son *second élan*, 1725-1755, et la *préparation de la Constitution civile du Clergé*, 1755-1789. Une dernière partie retrace l'élaboration, la discussion. le vote de cette fameuse constitution, et l'attitude des Jansénistes quand elle fut mise en application. Les noms de Le Gros, de Nicolas Travers, et de Maultrot paraissent à peu près caractériser *grosso modo* les trois aspects successifs du mouvement. Ce qui devait presque continuelle-

Digitized by Google

ment l'affaiblir, ce sont les divergences ou même les oppositions que ses représentants n'arrivaient pas à surmonter entre eux. Si presque tous s'accordent dans la revendication des droits du second ordre, en l'espèce essentiellement ceux des curés, la désunion apparaît quand on passe aux voies et moyens d'aboutir. Elle est souvent aussi plus profonde : pouvoirs des confesseurs, rôle respectif de l'évêque et des chapitres, autorité du pape, attribution à accorder aux laïques font sans cesse l'objet de controverses entre modérés et radicaux.

En particulier, vers la fin de la première période, toute hardiesse semble réfugiée autour de l'archevêché janséniste d'Utrecht, que les efforts de Le Paige et même l'entremise des souverains d'Autriche et d'Espagne, ne parviennent pas à se réconcillier avec le Saint-Siège. Les richéristes de France manifestent par contre une grande timidité doctrinale. C'est par voie d'infiltration dans les rangs du bas-clergé que les vues parochistes et laïcistes se maintiendront actives par la suite.

Mais alors, sous l'empire d'une situation économique souvent voisine de la misère, les revendications d'ordre spirituel ne s'affirment que subsidiairement ; les curés obtiennent-ils quelque adoucissement fiscal par exemple, ils renaissent aussitôt à l'espérance et se montrent moins zélés à demander une autorité plus effective dans le gouvernement ecclésiastique. Pourtant, l'action du parochisme sur les cahiers de 1789 devait rester considérable. « Ce sont ses vues sur le rôle spirituel des prêtres qui ont vivifié maintes doléances du bas-clergé, en leur donnant la base doctrinale indispensable » (p. 459). L'influence des canonistes, spécialement de l'infatigable avocat Maultrot, qui, devenu aveugle, dicte encore mémoires sur mémoires et obtient d'importants arrêts du Parlement, semble avoir joué alors le rôle prépondérant.

L'auteur aboutit donc, au terme de cette longue et minutieuse enquête, à résumer en ces termes la physionomie, souvent émouvante et mélancolique, de débats sans véritable issue :

« *L'activité des adversaires de la Bulle Unigenitus, manifestée par les développements successifs de la pensée richériste, a beaucoup contribué à la préparation, tant lointaine que prochaine de la Constitution Civile. Les mémoires écrites lors de l'affaire des Bulles de 1718, le rétablissement en 1724 de l'archevêché d'Utrecht, les doctrines élaborées par les jansénistes vers 1755, les canons des conciles d'Utrecht et de Pistoie, les conclusions du Code curial sont autant d'ébauches du*

Digitized by Google

rapport (du constituant) Martineau. Tous visent à affaiblir l'épiscopat et à régénérer le sacerdoce. A la première, à la troisième, à la cinquième de ces tentatives, la Constitution Civile a emprunté l'idée d'une dénonciation unilatérale du Concordat de 1516 et de l'Edit de 1695. A l'école des canonistes audacieux de 1744, de 1755 et de 1780, elle a quelque peu confondu l'approbation et la juridiction. *Elle n'en rejette pas moins l'idée cardinale, continuellement proclamée, du richérisme de tout le siècle : le droit pour le bas-clergé de participer au gouvernement de l'Eglise par le moyen des Synodes* » (P. 489).

Historien scrupuleux, M. Préclin laisse le plus souvent parler les textes qu'il étudie. Il en dégage avec aisance et netteté les idées générales. Ses tableaux de répartition géographique du mouvement aident beaucoup à en apprécier la propagation. Peut-être n'a-t-il pas — intentionnellement ? — fait assez saisir sur le vif ce qu'eut de tragique la destinée de tant d'esprits qui se vouaient à la régénération profonde de leur Eglise, si aimée au sein même des faiblesses ou erreurs qu'ils croyaient y voir sévir. Mais tel qu'il est, ce grand ouvrage rendra de signalés services aux bonnes études ; on pourra le compléter ou en rectifier tel détail peut-être ; sa valeur fondamentale n'en sera pas atteinte.

Jacques MARTY.

Digitized by Google

Notices Bibliographiques

JOURNAL OF THE AMERICAN ORIENTAL SOCIETY. — Vol. 49, n. 4, déc. 1929.

R. GOTTHEIL, *a further fragment of Astrology from the Genizah.* — Edition et traduction d'un texte conservé à la Bodléienne (MS. Heb. D. 36).

J. POPLICHA, *The biblical Nimrod and the kingdom of Eanna.* — Au lieu d'admettre que Nemrod soit Gilgamesh ou Lugalbanda, l'auteur suppose que son origine était cushite — nom d'une tribu étrangère qui envahit la Babylonie méridionale et fonda la première dynastie d'Uruk (Eanna).

H. J. LEON, *The synagogue of the Herodians.* — Restitution d'une inscription grecque trouvée dans une catacombe juive de la voie appienne.

Nous signalerons parmi les notices bibliographiques une récension du *Bayon d'Angkor* par Ananda K. Coowaraswamy (330) : ce dernier reconnaît les avantages que présente l'interprétation de Ph. Stern pour l'explication historique de l'art cambodgien.

P. MASSON-OURSEL.

BULLETIN OF THE SCHOOL OF ORIENTAL STUDIES, London Institution. Vol. V, part. I (1928).

Douze articles originaux et d'excellentes bibliographies. J. M. UNVALA étudie la céramique de Suse. S. Janicsek envisage les moyens de rechercher le *Kitāb al-Masālik val-Mamālik* d'Al-Djaihani. P. R. RODD traduit cinq poèmes touaregs. S. YOSHITAKE, qui a comparé les Jātakas tibétains *(mDzans-blun)*, chinois et mongols *(Üliger-ün Dalai* et *Altan Gerel)*, apporte un specimen de sa traduction du Ve chap. de l'Ü. D., confrontée avec le texte chinois. En général le mongol amplifie en paraphrasant.

P. M.-O.

Digitized by Google

THE MUSEUM OF FAR EASTERN ANTIQUITIES (Östasiatiska Samlingarna). N° 1. Stockholm, 1929.

Saluons avec sympathie ce nouveau périodique, où l'archéologie asiatique et particulièrement la sinologie selon selon l'école suédoise vont trouver leur expression. J.-G. Andersson dirige la publication et B. Karlgren y apporte la contribution de sa maîtrise.

H. R. RYDH consacre une étude importante à l'examen du symbolisme dans la céramique funéraire : travail qui prend sa place à la suite de *China before history*, par Andersson, où se trouve tracée une interprétation générale de ce symbolisme (moyens de conserver la vie des défunts). — Du même ANDERSSON : *Der Weg über die Steppen*, recherche de la documentation sur l'art du bronze chez les Scythes. — Une note de G. BOUILLARD sur l'histoire de *Péking*, avec quatre cartes. — Enfin une critique fort précieuse, par B. KARLGREN, des critères usités par les sinologues, particulièrement de l'école chinoise, pour décider de l'authenticité des textes anciens. Plusieurs sophismes sont très opportunément dénoncés. A l'occasion, des remarques pénétrantes sur le vocabulaire philosophique chinois des IV^e^ et III^e^ s. avant J.-C.

P. M. O.

NOBUSHIRO MATSUMOTO. — *Essai sur la mythologie japonaise.* (Austro-Asiatica, T. II.) Paris, Geuthner, 1928. grand in-8 de 147 p.

Travail méritoire, élaboré sous la direction de MM. Mauss, Granet, Przyluski. L'auteur a un sentiment très aigu de la complexité qu'implique la mythologie de sa race : cette mythologie résulte de l'enchevêtrement de multiples traditions locales. Une critique continuelle est faite du naturisme et en particulier des théories d'Aston ; la méthode mise en œuvre consiste à déterminer la signification des figures divines par l'étude de la classe sacerdotale qui les révère et par l'examen des rites qui sont pratiqués. L'effort d'analyse aboutit à isoler trois foyers de vie religieuse et à les localiser. Celui d'Izumo possède un dieu de l'eau et un dieu du tonnerre ; celui de Yamuto un dieu du soleil ; celui de l'île Kyûshû possède un caractère maritime et comporte principalement le culte du dieu Hikohohodemi. La mythologie shintoïste trouve son origine dans la domination exercée par les ancêtres de la famille impériale sur l'organisation politico-religieuse d'Izumo ; elle se réalisa par la conciliation synthétique des cultes d'Izumo et de Yamato. Mais l'extrême diversité des mythes de tribus devait disparaître à mesure que s'accrut le pouvoir impérial : d'où, finalement, le règne de la Grande Déesse Amaterasu à travers tout l'archipel. Néanmoins la mythologie évitera de se laisser duper par cette homogénéité factice en scrutant les origines, et en se référant

Digitized by Google

d'une façon particulière aux traditions demeurées archaïques de Riou-Kiou.

FRIEDRICH H. SPIEGELBERG. — *Die Profanisierung des japanischen Geistes als religionsgeschichtliches Phänomen dargestellt an Hand einer Analyse der Farbenholzschnitte des Ukiyo-ye.* Leipzig, Ed. Pfeiffer, 1929, in-8 de 137 pages.

La bizarrerie du titre correspond à l'étrangeté du plan. Une cinquantaine de pages sur la structure religieuse de l'âme japonaise, d'après l'histoire entière esquissée à grands traits ; ensuite, à propos de documents très menus fournis par la gravure en couleur des XVIIIe et XIXe s., une analyse de laïcisation de l'art. Ukiyo-ye signifie « Abbildung der wechselvollen Welt, der vergänglichen Jammerwelt. » La difficulté de choisir entre les deux sens possibles d'*ukiyo : uki*, ce qui s'écoule, et *uki*, misérable, indique à merveille, selon nous, qu'il s'agit d'une description du *samsâra*, flux et souffrance indiscernablement. Un art positiviste, concret, volontiers narquois, qui saisit les forces en mouvement au lieu de figurer des êtres transcendants ou une sérénité nirvânique : voilà le sujet, caractéristique en effet des temps modernes. N'oublions pas toutefois que ce positivisme ne tient sa valeur que de son antithèse à ce qui l'a rendu possible. Sans la mysticité taoïste, sans la compassion bouddhique auxquelles l'art japonais doit son âme, même l'esthétique sans âme — véritable analyse du comportement comme la psychologie contemporaine — ignorerait ses intentions et manquerait de méthode.

P. MASSON-OURSEL.

J.-B. COULBEAUX. — Missionnaire lazariste en Abyssinie, *Histoire politique et religieuse de l'Abyssinie depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'avènement de Ménélick II :* 3 volumes in-8, Paris (en dépôt chez Geuthner)) 1929 ; Tome I, XVII — 356 pages (1 portrait du P. Coulbeaux, une préface du P. J. Baetman, une bibliographie) ; Tome II, 493 pages ; Tome III Documentation (221 illustrations, photographies ou dessins et 6 cartes).

Gros ouvrage, qui ne concurrencera pas sur son terrain le travail critique de Conti Rossini dont il a été question ci-dessus p. 318, qui intéressera cependant les éthiopisants (l'abondante illustration est bonne) et les historiens du christianisme. Les auteurs — le préfacier a joué le rôle de collaborateur posthume — sont surtout attentifs à l'histoire religieuse de l'Abyssinie et s'efforcent d'y réduire la part du monophysisme en augmentant d'autant celle du catholicisme. Certains arguments, et beaucoup d'informations d'histoire « politique », n'ont aucune valeur pour ceux qui possèdent une documentation récentes ignorée des Pères Coulbeaux et Baeteman. (La bibliographie est

Digitized by Google

très arriérée ; des ouvrages allemands et italiens, mêmes cités, paraissent n'avoir pas été lus). D'autres parties de l'argumentation pourront faire réfléchir à nouveau des historiens spécialistes sur quelques problèmes de détail, et alimenter utilement certaines discussions.

Marcel COHEN.

Fr. CUMONT. — *Les religions orientales dans le paganisme romain* 3e édition. Paris, Leroux, 1929. Un vol. in-18 de XXII-353 pages.

Ce livre est depuis longtemps classique. Quelque vingt ans écoulés depuis qu'en a paru la seconde édition n'en ont guère altéré les traits. Il est à l'origine d'un grand nombre des recherches sur la propagation des cultes orientaux dans l'empire païen, il est, au premier chef *epochemachend* et M. Cumont, s'il veut le compléter aujourd'hui, peut le faire en s'aidant seulement de travaux ou d'études qu'il a lui-même inspirés ou dirigés. Cette troisième édition est une manière de consécration : sans les notes qui accompagnaient les deux premières éditions, seulement retouchées dans leur texte quant à quelques faits caractéristiques ou des erreurs matérielles, ces conférences sont destinées à devenir une sorte de clair manuel d'histoire d'une des époques les plus riches en modes religieux, en formes du sentiment pieux qu'ait connues l'antiquité païenne. Il atteindra un vaste public, scolaire, curieux, humaniste au sens large du mot.

P. A.

A.-M. JACQUIN, des Frères Prêcheurs. — *Histoire de l'Eglise*. Tome I. L'Antiquité chrétienne. — Paris, Edition de la Revue des Jeunes 1929. Un volume in-8° de XVI-695 pages.

Le P. A.-M. Jacquin, qui professe à l'Université de Fribourg, nous donne ici le tome I d'un ouvrage dont le dessein pédagogique est évident : divisions nettes, au risque de paraître quelquefois arbitraires, résumés des questions à la fin des chapitres, bibliographie réduite à l'indispensable avec des astérisques désignant les livres dont la doctrine ne présente pas de danger pour le lecteur inapte à se défendre tout seul. Car ce livre, s'il s'adresse surtout aux étudiants ecclésiastiques déjà informés des points épineux de la dogmatique, ne se cache pas — il est édité par l'active *Revue des Jeunes* — de vouloir atteindre un public assez étendu. Il se lit avec un tout autre agrément qu'un fruste manuel, et s'il apporte des conclusions souvent unilatérales et prévues, il ne dissimule pas la complexité des questions, les nuances (et surtout les couleurs tranchées) qui séparent les solutions proposées par des écoles hostiles. Au surplus, une déclaration préliminaire, de la plus louable clarté, montre que l'auteur ne s'abaisse pas aux précautions oratoires et aux « mouvements tournants » si déplaisants en

Digitized by Google

des cas analogues : nous reproduisons l'essentiel de cette profession de foi : « Si, à la différence de l'incroyant, il [l'historien catholique] ne l'introduit [le dogme] ni dans les principes de sa méthode rationnelle, ni dans la construction historique, il l'admet comme règle extrinsèque. Convaincu que la Révolution lui enseigne la vérité sur les objets qu'elle contient ; convaincu que la vérité est une, le catholique se défend de rien affirmer au nom de la science qui soit en contradiction avec les données de la foi. Celles-ci, sans pénétrer les raisonnements scientifiques, permettent d'en contrôler le résultat. Leur immuable certitude devient un guide discret, qui met en garde contre les jugements hâtifs et les solutions suffisamment vérifiées » (p. XIII).

P. A.

Fr. MACLER. — *Trois conférences sur l'Arménie faites à la fondation Carol I à Bucarest.* Paris. Librairie Geuthner, 1929. Un volume in-18 de 292 pages et 9 planches.

Avec sa parfaite compétence des choses, de toutes les choses de l'Arménie et l'émotion entraînante qu'il met à en parler, M. Frédéric Macler nous donne aujourd'hui, dans ce volume de la Bibliothèque Guimet, une trilogie ingénieuse sur l'art arménien. Il va des formes populaires aux manifestations les plus évoluées, de l'épopée ancienne au théâtre très moderne et montre à merveille la continuité qui les relie, continuité inhérente à l'âme arménienne, à sa vigueur ethnique, à sa poignante ténacité. Poésie, musique, architecture, peinture, sculpture, théâtre historique ou psychologique, tous les genres passés en revue par M. Macler justifient le jugement qu'il porte sur eux : culture très haute et très équilibrée qui leur vient de leurs ancêtres, assimilation d'éléments étrangers, emprunts à l'ambiance intellectuelle, esthétique, sans jamais arriver jusqu'à la perte d'une individualité que les pires épreuves n'ont fait que renforcer, que rendre plus consciente d'elle-même.

Le livre, pourvu d'une excellente bibliographie du vaste sujet traité, se ferme sur un précieux recueil de documents photographiques donnant les œuvres les plus représentatives de l'art arménien.

P. A.

F. VERNET. — *La spiritualité médiévale.* Paris. Bloud et Gay, 1929. Un volume in-12 de 216 pages — de la « Bibliothèque catholique des sciences religieuses ».

Le dessein (il a été accompli avec une remarquable aisance) était hardi : condenser en un petit livre commode et clair quelque huit ou neuf siècles de vie spirituelle dont les quatre derniers, surtout en Allemagne, dans les Pays-Bas et en Italie, sont d'une extraordinaire

Digitized by Google

intensité. Répétons-le : M. l'abbé Vernet a réussi ce tour de force et rien, dans son livre, ne sent la contrainte, l'effort, la synthèse obligée, hâtive. Ses jugements peuvent être contestés, plusieurs sont subjectifs — en peut-il être autrement en ces matières ? — tous sont clairs, prennent sans détours la question ou la personnalaité en question. On consultera toujours avec fruit ce « manuel » ; il comble une lacune pédagogique ; l'histoire des idées religieuses, et même des idées tout court, le réclamait pour ses étudiants — et ses maîtres y trouveront souvent profit, car il organise, systématise (sans excès) et surtout clarifie beaucoup de filiations embrouillées. Voici son plan, déjà attirant : 1. Les Ecoles et les Maîtres (M. V. passe en revue les auteurs spirituels qui suivent la règle de S. Benoit, ceux qui seulement s'y rattachent (les Chartreux, les mystiques anglais etc.), les chanoines réguliers de S. Augustin, les Franciscains, les Dominicains, la « dévotion moderne » (M. V. entend par là Ruysbroeck, le « courant de Ruysbroeck », Gérard Groot, Peters, Mande, Th. a Kempis, le courant indépendant de Ruysbroeck, Radewijns Jean Mombaer etc.), les séculiers. II. Les doctrines : Dévotion à l'humanité du Christ ; Dévotion à la Vierge, aux saints et aux anges ; Imitation du Christ ; Montée vers Dieu par le Christ ; Union avec Dieu par le Christ ; Ce dernier chapitre particulièrement copieux, puisqu'il expose les phénomènes mystiques, unions, phénomènes corporels, d'après les maîtres de premier ou de second rang de la vie spirituelle au Moyen-Age. — Le livre se ferme sur une bibliographie sommaire, mais fort judicieuse et pratique.

P. A.

Pierre Aubanel. — Le génie sous la tiare. Urbain VIII et Galilée. Paris, 1929. A. Fayard et Cie. Un volume in-12 de 286 pages.

Avec beaucoup d'érudition et de zèle chaleureux, M. P. Aubanel représente et veut qu'on reconnaisse Urbain VIII comme un génie de la pensée et de la politique, pacificateur de l'Europe que décimaient d'interminables guerres, que tyrannisait l'hégémonie de l'Autriche impériale, pacificateur des consciences que troublaient sans relâche des doctrines scientifiques et des théologies nouvelles également pleines de dangers. Chez Urbain VIII, le politique, nous le reconnaissons avec M. Pierre Aubanel, a été généralement méconnu : on n'a guère vu dans sa diplomatie et dans ses entreprises guerrières que le reflet des ambitions et des calculs de la famille Barberini, et sa largeur de vues personnelle et désintéressée a été insuffisamment louée par les historiens. Mais ce n'est là que le moindre chapitre du panégyrique consacré à Urbain VIII par M. Aubanel : ce livre passionné si visiblement écrit pour démontrer « l'erreur » de Galilée, l'unanimité qui se fit de son temps pour condamner cette erreur, et en regard présen-

Digitized by Google

ter l'extrême mansuétude, la clairvoyance et la pondération d'Urbain VIII. Ce n'est point ici le lieu de discuter la thèse scientifique — à première vue un peu déconcertante — que soutient M. Aubanel. A l'appui de sa thèse théologique sur la légitimité de la sentence de 1633, on peut s'étonner que M. Aubanel n'ait pas utilisé l'argumentation fournie à cette même thèse par M. l'abbé Garzend dans un livre paru en 1912 : *L'Inquisition et l'hérésie*. Selon M. Garzend, il existe une dualité foncière entre deux concepts de l'hérésie qui coexistaient dans la doctrine de l'inquisition : la déclaration d'hérésie que contient la condamnation portée contre Galilée doit être tenue pour valable seulement en tant que déclaration *inquisitoriale* ; elle n'a aucune valeur *universelle*, n'engage en rien la foi catholique. Ainsi, lorsqu'il faisait condamner du chef d'hérésie par le Saint-Office un propagateur jugé trop ardent de la théorie copernicienne, Urbain VIII n'attachait à la doctrine visée que cette note théologique : *téméraire*.

P. A.

Léon de Modène. — *Cérémonies et coutumes qui s'observent aujourd'hui parmi les Juifs*. Paris, Les éditions Rieder, 1929. Un volume in-12 de 215 pages.

Utile réimpression de cette traduction présentée à Bossuet par « le sieur de Simonville», ancien prêtre. Ce Simonville n'est autre que l'illustre oratorien Richard Simon et il eût été intéressant de donner la préface que Richard Simon a mise à sa traduction, surtout la « dissertation » qu'il y ajoute dans sa seconde édition (Paris, 1681) et qu'il intitule : *Comparaison des cérémonies des juifs et de la discipline de l'Eglise, avec un discours touchant les différentes Messes ou Liturgies qui sont en usage dans tout le monde*. Certes il est émouvant d'apprendre (p. 11) que M. Aimé Paillère a trouvé dans le livre assez sec de Juda Arie Modena, esprit tourmenté, tiraillé entre les tendances contraires du judaïsme de son époque, « tout le charme familial, toute la poésie de cette existence du Ghetto sobrement dessinée par le rabbin de Venise ». Il eût été peut-être d'un intérêt plus étendu de voir, à travers la puissante personnalité de Richard Simon, ce que le catholicisme éclairé du XVIIe siècle avait retenu de ce contact avec un monde assez fermé.

P. A.

Maurice Garçon. — *Vintras hérésiarque et prophète*. Paris, Librairie critique Emile Nourry. Bibliothèque des initiations modernes I. VI. Un volume 8° de XII-193 pages avec un portrait.

Huysmans d'abord (*Là-Bas*) puis Barrès (*La Colline inspirée*) ont révélé à un vaste public la personnalité du prophète Pierre-Michel Vintras et les événements « mystiques » de Tilly-sur-Seule. Sur

Digitized by Google

l'*aventurier du mystère* que fut Vintras, la bibliographie est abondante depuis cette *France mystique* d'Alexandre Erdan, vieux livre auquel il faut toujours revenir pour l'histoire des sectes sous la monarchie de Juillet. Mais l'ouvrage de M. M. Garçon présente un intérêt très neuf ; il le doit d'abord à sa clarté : l'exposé des faits est ici donné comme le serait le résultat d'une instruction judiciaire. Les responsabilités de Ferdinand Geoffroi et de Vintras, les sources — si peu originales — (v. p. 29-40 et 165) de leur doctrine sont discernées, démontrées avec une rigueur de réquisitoire. Le lecteur est mis en possession d'un véritable rapport de psychiàtrie légale avec le chapitre intitulé *Psychose ou amplification* ? où sont confrontés les jugements médicaux portés, de son vivant ou après sa mort, sur l'intégrité mentale du prophète de Tilly. Enfin M. Garçon, tout en ne prétendant pas épuiser la documentation inédite du sujet (lui-même annonce (p. 156) que d'autres que lui en révèleront des éléments nouveaux), apporte des textes d'une rare saveur : p. ex. cette expertise d'un médecin qui examina lui-même Vintras, (p. 168-178), et surtout ces listes des pseudonymes des sectateurs de Vintras (p. 179-191), « noms d'anges gardiens révélés, « noms de personnes qui connaissent leur ange gardien », noms d'anges révélés » etc. dont Erdan... et Henri Monnier se fussent certainement régalés.

P. A.

Ernest Seillière. — *Le néo-romantisme en Allemagne. II. La Sagesse de Darmstadt.* — Paris. 1929, F. Alcan, un volume in-8° de 349 pages.

M. Ernest Seillière consacre la majeure partie de son nouveau livre au comte Hermann de Keyserling et à son *Ecole de sagesse*. Cette Ecole s'ouvrit à Darmstadt au lendemain de la guerre, mais sur des principes, sur les résultats d'expériences quelque peu antérieurs au bouleversement cosmique de 1914. Tout en refusant sa sympathie au « mysticisme naturiste » qu'il croit découvrir en lui, M. Seillère trace de la vie et de la doctrine du « sage » esthonien, du « professeur d'aristocratie spirituelle », un tableau dont les traits sont généralement exacts. Toutefois certains jugements massifs fournis par ce livre se trouveront sans doute plus nuancés pour qui aura lu le *Reisetagebuch* et le *Spektrum Europas*. Keysserling s'y montre en effet ce qu'il est avant tout : un essayiste extrêmement original, des plus pénétrants, chez qui deux ou trois idées sur le « problème Orient-Occident » relient assez arbitrairement en un système de psychologie et d'éthique des remarques, des sensations, des expressions de sympathies et d'antipathies assez capricieuses. Nous reconnaissons volontiers avec M. Seillière le verbalisme du programme et de la méthode qu'afficha cette

Digitized by Google

Weisheitschule qui semble actuellement s'en aller avec résignation vers le crépuscule des écoles.

La première partie du livre de M. S. renferme des documents nouveaux — en fait une étude toute nouvelle — sur Houston Stewart Chamberlain, où il est surtout fait état de sa correspondance avec Guillaume II. La pensée de Keyserling gagne à la comparaison : si le Maître de Darmstadt ne doit offrir au trésor de la pensée européenne que le système un peu flottant rapporté de son hâtif voyage autour du monde moral d'aujourd'hui, du moins ces hautains *Reisebilder* d'un gentilhomme très cultivé, d'un D'Holbach supérieur, ne risquent pas d'être confondus avec la machine de guerre construite à coups de postulats brutaux par H. S. Chamberlain.

P. A.

Digitized by Google

112

CHRONIQUE

PUBLICATIONS RÉCENTES.

— Nous empruntons à la *Revue d'histoire écclesiastique* de Louvain (Juillet 1929, p. 568) cette note sur une curieuse initiative prise par l'éminent archéologue et historien des religions, F.-J. Dölger, l'auteur bien connu de *Sphragis, Sol salutis* et du monumental ouvrage Ἰχθύς. M. Dölger vient de fonder une nouvelle revue trimestrielle, *Antike und Christentum, Kultur -und Religionschichtliche Studien* (Munster *Sphragis*, Aschendorff). Le premier fascicule vient de paraître. « D'avance M. Dölger décline toute offre de collaboration ; non seulement il déclare inutile l'envoi de manuscrits, mais encore celui de livres à recenser. Comme l'indique le titre, les diverses études auront pour objet les relations entre l'antiquité païenne et le christianisme, rapports très variés qui peuvent aller d'une opposition irréductible jusqu'à une adaptation soit inconsciente, soit voulue. L'auteur nous annonce des incursions dans les domaines les plus divers : l'archéologie chrétienne, l'histoire de la civilisation et de la religion, la patrologie et l'histoire du dogme, l'histoire de l'Eglise et de la liturgie. Il y étudiera également la terminologie chrétienne, ses emprunts et ses éléments propres, la surabondance d'anciennes conceptions juridiques dans les pays convertis au christianisme, l'influence de l'ancienne médecine scientifique et populaire sur les idées des chrétiens concernant les maladies et leur traitement. L'intérêt se portera avant tout sur la vie interne de l'Eglise et du christianisme, objet trop souvent négligé dans les études d'histoire ancienne de l'Eglise. L'entreprise a pour but de signaler des questions dont l'examen semble valoir la peine d'être abordé. Aussi les différents articles, tout en étant plus que de simples essais de travaux préparatoires ne seront-ils pas toujours des études poussées à fond .Le premier fascicule nous montre sur le vif ce que le savant professeur de Breslau entend nous donner. La nouvelle publication sera à la fois un éclatant

Digitized by Google

exemple d'activité scientifique et un puissant appel au travail. » Cette revue de « suggestions » dirigée et rédigée par un « animateur » exceptionnel représente à coup sûr une réaction contre une *taylorisation* excessive du travail scientifique : elle mérite à tous égards d'être suivie avec le plus vif intérêt. Sur cette Revue, v. aussi une note importante et un résumé des articles parus dans le premier fascicule dans *Recherches de science religieuse*, Juin-Août 1929, p. 371-373.

— Notre collaborateur M. André Boulanger, qui a donné des travaux remarquables sur les doctrines orphiques, étudie dans un article du *Bulletin de la Société Guillaume Budé*, l'*Orphisme dans les Argonautiques* d'*Orphée*. Les Argonautiques sont un assez étrange poème de 1376 vers qui fut imprimé dès 1580, c'est-à-dire avant Sophocle, Hérodote, Démosthène, Plutarque, Pindare et Platon. « Ce n'est pas son mérite littéraire qui lui valut cet honneur, mais bien le grand nom d'Orphée son auteur prétendu. » L'Association Guillaume Budé en publiera très prochainement une nouvelle édition critique, accompagnée d'une traduction, de notes abondantes, d'un glossaire, d'une importante introduction qui étudie non seulement le poème « orphique » à tous points de vue : sources littéraires, composition, langue, métrique, etc., mais encore la légende des Argonautes. Ce travail de haute valeur a été terminé par le très regretté G. Dottin peu de semaines avant sa mort. M. A. Boulanger complète son étude sur quelques points touchant la doctrine « orphique » de ce poème : ses conclusions sont toutes négatives : « de l'ascétisme orphique, de la doctrine sur la nature de l'âme et ses destinées, on ne trouve pas un mot dans tout le poème. Les sacrifices qu'offre Orphée, les prières qu'il adresse aux dieux célestes ou chthoniens ne rappellent rien de ce qu'on croit savoir de l'orphéisme rituel. Il est même certain que la seule partie de l'ouvrage où l'auteur semble au premier abord avoir fait preuve de quelque originalité : la description de l'enclos enchanté où est enfermée la Toison et des opérations magiques qui triomphent de la vigilance du dragon, dérive d'une tout autre source que le reste du poème. M. A. Nock a récemment démontré que cette source était la littérature magique gréco-égyptienne.

« Nous sommes donc, semble-t-il, en droit de conclure que l'orphisme du poète des Argonautiques, tout livresque comme celui des néoplatoniciens, se réduit à la connaissance de l'hymnaire et de la théogonie rapsodique ». R

— Nos lecteurs n'ont pas oublié l'article de M. Ch. Picard, *L'Episode de Baubô dans les Mystères d'Eleusis* (RHR. puis *Actes du Congrès d'histoire du christianisme* T. II). Notre collaborateur M. P.-L. Couchoud présente dans le *Mercure de France*, de curieuses observations

Digitized by Google

sur le Mythe de la danseuse obscène qui peuvent être considérées comme un intéressant *addendum* à l'article du savant helléniste « Deux mythologies aussi étrangères l'une à l'autre que la grecque et la japonaise ont en commun ce trait mystérieux : une danseuse, en dévoilant la partie secrète de son corps, apaise une déesse irritée ». Le mythe japonais de la danseuse Ama-no-Uzumi apparaît au VII[e] s. de notre ère, dans le *Kojiki*, mais il est d'origine fort ancienne ; il est, comme celui de Baubô, la transposition en légende religieuse d'un rite solennel entouré de respect, pieusement pratiqué d'âge en âge. Rite agraire dans les deux cas, qui célèbre — en l'encourageant — par magie sympathique — la résurrection des énergies de la terre. M. Couchoud montre que le rite s'est perpétué dans l'antiquité classique jusqu'à la fin des temps païens, à la fête des *Floralia*. Le *shinto* actuel en a-t-il gardé des traces positives ?

— Nous avons, dans notre dernier numéro, (Mars-Juin 1929, p. 338), signalé avec un souci de stricte impartialité, l'adhésion qu'a donnée en termes formels M. Salomon Reinach (*Jean-Baptiste et Jésus suivant Josèphe*. Paris, 1929, extrait de la *Revue des Etudes Juives*) à la théorie de M. Eisler touchant la personnalité religieuse et politique de Jésus d'après le Josèphe slave. MM. Head et Thackeray en Angleterre, Kempers et Lehmann-Haupt en Allemagne se sont prononcés dans le même sens. Par contre M. Windisch (*Das Problem der Geschichtlichkeit Jesu, dans Theologische Rundschau*, 1929. p. 215), tout en rendant hommage à la prodigieuse érudition et à l'ingéniosité dialectique de M. Eisler, rejette nettement les conclusion du ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΣ du distingué savant autrichien. Notre collaborateur M. Maurice Goguel reprend l'ensemble de la question dans un important article de la *Revue historique* (T. CLXII. 1929) : *Jésus et le Messianisme politique. Examen de la théorie de M. Robert Eisler*. M. S. Reinach (dont l'article est postérieur à celui de M. Goguel) estimait que l'œuvre de M. Eisler renouvelait le sujet et rendait « du jour au lendemain », sinon inutile, du moins caduques les recherches de « tous ceux qui l'ont précédé sur ce terrain semé d'embûches ». M. Goguel en juge différemment : à sa critique, d'une rigueur et d'une mesure telles qu'on pouvait les attendre de ce maître exégète, il donne la conclusion suivante : « Nous avons dit en commençant que le considérable ouvrage de M. Eisler plaçait la science du Nouveau Testament devant une décision à prendre. Doit-elle persévérer dans les voies où elle a marché jusqu'ici, ou bien faut-il qu'elle se décide à écouter le μετα νοεῖτε qu'il lui adresse, à se frapper la poitrine et à se placer désormais sous le signe de l'*Halôsis* ? Personne plus que nous n'est sensible aux lacunes et aux insuffisances de la science actuelle du Nouveau Testament. Cependant, nous croyons qu'elle est dans la bonne direction, et l'examen minutieux que nous

Digitized by Google

avons fait de l'œuvre de M. Eisler nous a renforcé dans la conviction que c'est seulement dans la voie où elle a marché jusqu'ici qu'elle pourra progresser. A l'imitation de M. Eisler, nous répondons par un *non possumus* absolu... M. Gouguel estime que, dans le cas présent, une « somme prodigieuse de talent, de science et de travail » a été dépensée par M. Eisler au profit d'hypothèses que contredisent des témoignages positifs, de conjectures où entre plus d'art que de critique objective. Sans aucun doute cependant, « son livre restera une mine très riche qu'il y aura toujours profit à exploiter ».

— Dans le nº d'Août 1929 de la *Chronique des Idées*, notre collaborateur F. Sartiaux traite à fond la question si controversée du mariage de Bossuet. Bossuet a-t-il été marié avec Mlle de Mauléon ? Oui, répond M. Sartiaux, après avoir établi un rigoureux historique du sujet, une critique minutieuse des textes et de leur portée et montré, en établissant leur importance exacte, que ni les difficultés canoniques ni les difficultés psychologiques qu'on tient pour avoir été dirimantes en l'occurrence ne s'opposaient, selon lui, à cet hymen clandestin. Cette dernière partie du très intéressant mémoire de M. Sartiaux prêtera à discussion, car il y entre une part de jugement subjectif (v. notamment p. 18-20). Retenons plutôt les conclusions de M. Sartiaux : elles font le départ tout objectif entre les probabilités et les certitudes : « Les textes établissent : 1º avec une haute probabilité, l'existence d'un contrat, qui a permis à Mlle de Mauleon de prétendre exercer des reprises de caractère matrimonial sur la succession de Bossuet ; 2º d'une façon certaine, des relations particulièrement étroites entre Bossuet et Mlle de Mauleon, qui ne s'expliquent pas pour des raisons purement spirituelles ; 3º avec une très grande probabilité, le silence opposé aux informateurs, la dissimulation et la destruction de documents, dans un intérêt qui ne paraît pas être celui de la vérité ». Au surplus, M. Sartiaux reconnaît que le mariage de Bossuet reste un *problème*.

— Aux *Journées d'Histoire du Droit*, tenues à Paris les 6, 7 et 8 Juin 1929, M. P. Champeaux, professeur à la Faculté de Droit de Strasbourg, a présenté un important mémoire sur les trois conceptions de la coutume au Moyen-Age (*mos majorum, consuetudo loci, tradition religieuse*) et leur influence réciproque (Compte-rendu, Librairie du Recueil Sirey, 1929, p. 9 et 10). M. Champeaux montre comment le droit romain, « cet instrument rationnel, précis, net, méticuleux », plonge au Moyen-Age de profondes racines dans les trois notions de la coutume, ce que son succès doit aux légendes locales, nationales, ce qu'il doit aussi à la tradition chrétienne : « Les conceptions anciennes des chrétiens, qui aux IV et Vº siècles avaient, par tous les moyens cherché à romaniser leur religion en présen-

Digitized by Google

tant le Christ comme ayant voulu naître à l'époque du recensement pour être inscrit au cens comme un citoyen romain (Paul Orose), la reconnaissance qu'il aurait apportée par sa naissance à l'empire et à son droit, l'idée que le sort du christianisme est lié à celui de l'empire — donc à sa loi — contribuent à donner au droit romain ce caractère sacré et intangible qui explique la vénération absolue des glossateurs » (p. 10).

L'imprimeur-gérant : J. PEYRILLER.

LE PUY-EN-VELAY. — IMPRIMERIE « LA HAUTE-LOIRE »

Digitized by Google

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉ SOUS LA DIRECTION DE MM.

René DUSSAUD et **Paul ALPHANDÉRY**

Membre de l'Institut
Conservateur des Musées
Nationaux

Directeur d'Études
à
l'École des Hautes-Études

AVEC LE CONCOURS DE MM.

PR. ALFARIC, J. CAPART, J.-B. CHABOT, FR. CUMONT, G. FOUCART
A. FOUCHER, MAURICE GOGUEL, CH. GUIGNEBERT, ISRAEL LÉVI
SYLVAIN LÉVI, AD. LODS, FR. MACLER, M. MAUSS
A. MEILLET, P. MONCEAUX, ED. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE
CH. PICARD, A. REBELLIAU, SALOMON REINACH, P. SAINTYVES
J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, ETC., ÉTC.

TOME C. — Nos 2-3. — Septembre-Décembre 1929

PARIS
LIBRAIRIE ERNEST LEROUX
28, RUE BONAPARTE (6e)

1929

Digitized by Google

SOMMAIRE

L. Barbedette. **A propos de Malebranche.**
R. Dussaud. **Les trois premiers versets de la Genèse.**
A. Siouville. **Introduction aux Homélies clémentines.**
P. Alphandéry. **A propos du récent Congrès d'Histoire des Religions.**

REVUE DES LIVRES

I. — *Analyses et comptes rendus.*

1° P. Roussel, P. Cloché, R. Grousset. La Grèce et l'Orient, des guerres médiques à la conquête romaine (Ch. Picard).
2° V. Magnien. Les Mystères d'Eleusis (A. Boulanger).
3° Max Lhör. Das Deuteronomium (Ad. Lods).
4° H.-M. Wiener. The Altars of the Old Testament (Ad. L.).
5° A.-R. Siebens. L'origine du Code deutéronomique (Ad. L.).
6° Woodbrooke Studies I. (F. Nau).
7° Woodbrooke Studies II. (F. N.).
8° A. Grabar. Recherches sur les influences orientales dans l'art balkanique (Fr. Macler).
9° Ladislas Gal. L'architecture religieuse en Hongrie, du XI^e^ au XIII^e^ siècle (Fr. Macler).

II. — *Notices bibliographiques.*

Festschrift zum 75 jährigen Bestehen des jüdisch-theologischen Seminar Fraenckelschen Stiftungs. — J. Rybinski. Der Mal'akh Janwe. — E. Fascher. Vom Verstehen des Neuen Testaments. — E. Klostermann. Das Lukasevangelium erklärt. — A. Pallis. Notes on St Luke and the Acts. — Flavius Josèphe. Œuvres. — G.-J. de Vries. Bijdrage tot de psychologie van Tertullianus. — Journal of the American Oriental Society, vol. 38. — Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient, t. XXVII.

CHRONIQUE

La REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS paraît tous les deux mois, par fascicules in-8° raisin, de 8 à 10 feuilles d'impression.

Prix de l'Abonnement annuel : Paris..... 75 francs
— — — Départements .... 75 —
— — — Etranger ..... 85 —
Un numéro pris au Bureau ..... 22 —

La Revue est purement historique ; elle exclut tout travail présentant un caractère polémique ou dogmatique.

Prière d'adresser tous les ouvrages destinés à la Revue à : la *Direction de la Revue de l'Histoire des Religions*, chez M. Ernest Leroux, éditeur, 28, rue Bonaparte, à Paris (6^e^).

AVIS IMPORTANT AUX ABONNÉS : Les demandes en duplicata des n^os^ non arrivés à destination ne pourront être admises que dans un délai maximum de 15 jours après réception du n° suivant.

Digitized by Google

A propos de Malebranche

L'article si pertinent, si judicieux de M. Henri Gouhier, paru dans le numéro de mars-juin, m'a causé un extrême plaisir, je ne le celerai pas. Que nos vues diffèrent, profondément même, sur bien des points, je le reconnais sans peine ; et ce n'est pas seulement la vie de Malebranche, c'est probablement tout l'ensemble de sa doctrine que nous considérons sous un angle opposé. En somme, après Bossuet, Fénelon et nombre d'autres théologiens du XVII^e^ siècle, je vois dans le grand philosophe de l'Oratoire, un penseur qui s'imagina rester fidèle aux doctrines du catholicisme romain, alors qu'il s'en éloignait manifestement.

Un croyant aura raison de l'excuser à cause de sa bonne foi, mais ce fut, comme le disaient à bon droit les Jésuites, un hérétique en puissance. Remarquez qu'à l'inverse des néo-scolastiques, je ne le reproche pas à Malebranche. Je souris, et c'est tout, en constatant qu'à l'heure actuelle on transforme en excellents catholiques une foule de personnages qui, soit par leur façon d'agir, soit par leur pensée, ne l'étaient pas. Renan ne désespérait point, paraît-il, d'être un jour cité par les apologistes et mis au rang, ou presque, des Pères de l'Église. Sans doute il n'est pas encore rangé parmi les Pères de l'Église, néanmoins il prend déjà figure d'apologiste aux yeux d'écrivains bien intentionnés. Mais je ne fais aucun reproche de ce genre à M. Gouhier ; entre Renan et le pieux Malebranche, il y a un abîme ; dans la vie comme dans la doctrine de l'illustre oratorien le souci d'être et de rester catholique s'avère essentiel. A mon avis, il n'y réussit qu'en

Digitized by Google

apparence ; les milieux orthodoxes ont eu raison de répudier son système ; quand l'Église eut fait siennes les idées de saint Thomas, nulle place ne fut plus logiquement possible, dans son sein, pour une philosophie indépendante. Et Malebranche n'était pas seulement un hérétique qui s'ignore, il aurait dû, pour rester logique avec lui-même, aboutir à un panthéisme voisin de celui de Spinoza, comme l'avait fort bien vu Dortous de Mairan. Rationaliste, l'auteur de la *Recherche de la Vérité* le fut par tempérament ; dès l'adolescence il en donna de multiples preuves, trop oubliées, en général, au profit de sa dévotion. La dualité entre le cœur et l'esprit, la lutte entre l'intelligence qui doute et la volonté qui s'obstine à croire ne seront décrites par lui d'une façon si exacte que parce qu'il en a personnellement souffert. « Comment vous exprimer ma joie? Comment vous faire sentir l'état heureux où vous m'avez mis? s'écrie Ariste dans le quatorzième Entretien sur la Métaphysique. Je ressemble maintenant à un homme échappé du naufrage, ou qui trouve tout calme après la tempête. Je me suis senti souvent agité par des mouvements dangereux à la vue de nos incompréhensibles mystères. Leur profondeur m'effrayait, leur obscurité me saisissait ; et quoique mon cœur se rendît à la force de l'autorité, ce n'était pas sans peine de la part de l'esprit ; car, comme vous savez, l'esprit appréhende naturellement dans les ténèbres. Mais maintenant je trouve qu'en moi tout est d'accord : l'esprit suit le cœur. Que dis-je ! l'esprit conduit, l'esprit transporte le cœur ; car plus nos mystères sont obscurs, quel paradoxe ! ils me paraissent aujourd'hui d'autant plus croyables. » Souvent, trop souvent pour qu'il n'y ait pas là comme un écho de ses anciennes souffrances, Malebranche se plaindra qu'on n'ait pas cherché à « répandre sur les vérités de a foi cette lumière qui sert à rassurer l'esprit et à le mettre bien d'accord avec le cœur ». Mais ce n'est point à discuter des textes de ce genre que je veux m'arrêter aujourd'hui, ni même à faire connaître les pièces rares concernant l'Oratoire à l'époque de Malebranche, que j'ai eu la bonne fortune de

Digitized by Google

pouvoir lire et analyser. Puisque l'occasion s'en présente, occasion que je remercie M. Gouhier d'avoir fait naître, je dirai quelque chose de mes relations avec le P. Ingold, l'historien de l'Oratoire qui me fournit une documentation unique[1]. Malgré l'opposition de nos idées sur une foule de problèmes, il me témoigna une confiance dont il n'était pas prodigue, je crois. Entré à l'Oratoire en 1876, après de sérieuses études au séminaire de Saint-Sulpice, il y resta quinze ans ; dès 1880 il commençait la publication des volumes qui constituent la Bibliothèque Oratorienne. Il est prodigieux le nombre des écrits dont il est l'auteur, concernant la congrégation fondée par de Bérulle, ainsi que celui des manuscrits des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles qu'il a sorti de la poussière des bibliothèques et annotés. Les documents qu'il avait découverts forment la majeure partie des archives anciennes possédées actuellement par l'Oratoire. Pour défendre le fondateur et les premiers supérieurs ou confrères de l'Ordre, il rompit de nombreuses lances avec Mgr de la Passardière, avec les abbés Jauffret, Blampignon, etc. L'accusation de jansénisme, portée en bloc contre les Oratoriens du XVII^e^ siècle, le jetait dans une vraie colère. *L'Oratoire et le jansénisme au temps de Massillon*, *Le prétendu jansénisme du P. de Sainte-Marthe*, nombre d'autres livres ou brochures, composés par lui, répondent à cette accusation. « Je n'ai voulu qu'une chose, a-t-il écrit, qu'on rendît justice à nos Pères, qu'on ne généralisât pas pour l'Oratoire, comme vient de le faire si fâcheusement Mgr Prunel. » Mais le nombre fut grand de ceux qui se plaignirent des coups reçus : jésuites, moines divers, prélats, abbés. De plus le P. Ingold publiait par amour du vrai, sans souci de l'opportunité, aussi vit-il croître le bataillon des mécontents, même parmi ses confrères. On lui pardonna malaisément d'avoir projeté une lumière trop crue sur les

1) M. A. Gasser a écrit une notice tout à fait remarquable sur le P. Ingold, mais qui malheureusement ne se trouve plus en librairie : *Le R. P. Ingold, sa vie et ses ouvrages*. J'ai raconté mes relations avec le P. Ingold dans une étude de *la Vie en Alsace*.

Digitized by Google

démêlés du P. Eudes avec l'Oratoire. Le *Bulletin Critique* qu'il fonda « pour faire la guerre aux mauvais bons livres » et dont Mgr Duchesne fut l'un des premiers collaborateurs eut de puissants adversaires. Nos ennemis, a-t-il écrit, « nous appelèrent la Vipère noire (il paraît que la Revue critique était qualifiée de Vipère verte) et racontaient que notre Bulletin était dirigé par quatre ecclésiastiques, dont un libre penseur ». Ses relations avec Dollinger, le pontife du vieux catholicisme, ainsi qu'avec d'autres personnages, dont l'orthodoxie était pour le moins suspecte, ne furent pas toujours jugées favorablement par les autorités ecclésiastiques. Pourtant le P. Ingold avait une foi profonde comme en témoignera toute sa vie ; atteint de la nostalgie du cloître, il tentera de se faire chartreux, puis bénédictin, sans persister dans ses intentions à cause d'une certaine indépendance d'esprit et de caractère qui restera sensible jusqu'à la fin. Il mourut, oblat de la Trappe d'Oelenberg, le 23 mars 1923. Après sa sortie de l'Oratoire, il n'avait pas oublié ses premières recherches ; c'est grâce à lui que purent paraître *Rome et la France* : *la seconde phase du jansénisme* de D. Vincent Thuillier, *Les Mémoires domestiques pour servir à l'Histoire de l'Oratoire* par le P. Batterel, et bien d'autres écrits concernant les XVII^e^ et XVIII^e^ siècles. Cependant l'histoire de l'Alsace, dont il était un fils aimant, le retiendra de plus en plus.

En ce qui concerne Malebranche, le P. Ingold avait publié, en 1884, une étude sur *La Mort, le testament et l'héritage de Malebranche*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, revue qui fut plus tard si violemment accusée de modernisme. Son directeur, Laberthonnière, un ami du P. Ingold, sera même contraint par Rome de renoncer à défendre la doctrine qu'il s'était donné mission de propager. En 1886 notre oratorien fit éditer le texte, par lui annoté, de la célèbre *Vie du R. P. Malebranche, prêtre de l'Oratoire, avec l'histoire de ses ouvrages*, par le P. André, de la Compagnie de Jésus. On sait que Victor Cousin en avait longtemps et vainement recherché le manuscrit, ainsi qu'il l'a raconté dans son intro-

Digitized by Google

duction aux *Œuvres Philosophiques du P. André*. Et il concluait par cette suprême objurgation : « Nous voulons adresser encore une fois avec toute la force qui est en nous, notre publique et instante réclamation à celui qui possède encore aujourd'hui les matériaux de ce grand ouvrage. Qu'il sache qu'il ne lui est pas permis de retenir le précieux dépôt tombé entre ses mains, encore bien moins de l'altérer. Tout ce qui se rapporte à un homme de génie n'est pas la propriété d'un seul homme, mais le patrimoine de l'humanité. Malebranche aujourd'hui, élevé par le temps au-dessus des misères de l'esprit de parti, n'est plus l'ami de Port-Royal et le confrère de Quesnel ; ce n'est plus que le Platon du christianisme... » On aurait donc dû être fort reconnaissant envers le P. Ingold qui avait retrouvé cette *Vie*, tant réclamée par Cousin, et qui en avait publié le texte avec une scrupuleuse exactitude. Hélas ! il me l'a dit et redit maintes fois, ce fut pour lui une source d'ennuis considérables. Sans doute il obtint des félicitations et des encouragements, en particulier de la part de Nourrisson qui lui conseillait même de réunir « les écrits dispersés de Malebranche ». Mais que d'attaques injustifiées, que de comptes rendus qui voulaient être méchants ; tant de fiel et d'amertume peuvent-ils entrer dans des âmes pourtant sincèrement religieuses, voilà l'idée qui hantait mon esprit, lorsque je lisais maints papiers composés à cette occasion. Le plus dur pour le P. Ingold, ce fut d'être malmené par des prêtres qu'il respectait profondément. Dans certains milieux, m'a-t-il affirmé, on ne lui pardonna jamais d'avoir édité un ouvrage qui ne ménageait guère les ordres religieux, et montrait sous un jour peu favorable plusieurs personnalités ecclésiastiques. Les amis de l'Oratoire eux-mêmes déploraient certains passages ; ils auraient voulu qu'on cache les persécutions subies par Malebranche dans sa propre congrégation, ainsi que les multiples déconvenues qui assombrirent son existence au début. Mais des mémoires, des correspondances publiés par le P. Ingold, ainsi que des nombreux documents par lui réunis, se dégageait une impression dont

Digitized by Google

je ne pus me défendre ; et, pour me taire, je n'avais pas les mêmes raisons que l'ancien archiviste de l'Oratoire. Il m'avertit que, sur ma route, je rencontrerais les adversaires qui l'avaient harcelé, et d'autres moins attendus mais non moins puissants. Il n'a pas eu tort ; que de sourds volontaires j'ai trouvés, que de pièges furent tendus sous mes pas ! Et, quand je songe au passé, comment n'être pas sensible aux procédés si droits, si francs de M. Gouhier, Nous avons des points de vue opposés, c'est entendu. J'avoue que la chose m'inquiète peu, et même qu'elle ne me déplaît point, quand j'ai affaire à un savant épris de vérité. Il est bon que l'on entende des sons de cloche différents ! Si nous n'y arrivons, d'autres, après nous et grâce à nous, finiront par voir clair, si clair qu'aucun doute ne sera plus permis. Mais je ne voudrais pas prêter au P. Ingold des idées qui n'étaient point siennes. Si je lui dois beaucoup en ce qui concerne la vie de Malebranche et l'histoire de ses livres, je ne lui dois rien pour ce qui concerne l'étude du système malebranchiste. Très érudit, excellent historien, le P. Ingold ne se sentait pas l'étoffe d'un philosophe, comme il le disait déjà à Nourrisson, comme il l'a répété bien des fois depuis. Ajoutons qu'un ex-oratorien aurait craint de porter atteinte au prestige de l'Ordre en admettant mes conclusions. Car si le système du grand métaphysicien de l'Oratoire est admirable, s'il a permis à son auteur de réaliser cet accord entre le cœur et la pensée vainement cherché par lui auparavant, je dois déclarer qu'il me semble d'une fragilité extrême. Les raisons de douter du credo catholique s'y rencontrent nombreuses ; les arguments en sa faveur m'y apparaissent d'une faiblesse incroyable. Mon intérêt pour l'homme et pour l'œuvre n'en souffre pas. Les crises de conscience ne furent pas ignorées autrefois ; mais elles n'allaient généralement point jusqu'à la rupture avec l'Église et, sur ces cas douloureux, l'on gardait un silence de bon aloi.

L. Barbedette.

Digitized by Google

Les trois premiers versets de la Genèse

Les observations que nous avons à présenter, bien que limitées à un petit nombre de versets, nécessitent, cependant, pour définir certains termes et pour préciser la comparaison, généralement admise, entre les premiers chapitres de la Genèse et le poème babylonien de la création, *Enuma eliš*, que nous jetions un coup d'œil sur l'ensemble du problème.

Après la découverte si féconde d'Astruc établissant la pluralité des sources, la mise au jour des documents babyloniens a rénové les conceptions imaginées jusque là pour rendre compte du texte de la Genèse. Il ne reste plus aujourd'hui que des questions de détail à régler, encore ont-elles leur importance. L'amélioration progressive dont la lecture des textes babyloniens bénéficie constamment, grâce surtout à l'apparition de documents nouveaux, permet d'aboutir à des conclusions plus fermes[1].

On s'accorde à reconnaître que l'Ancien Testament nous conserve deux récits de la création, indépendants l'un de l'autre, le récit du Code Sacerdotal (P) constitué par *Genèse*, I-II, 4ª et celui du Yahviste (J) partant de II, 4ᵇ ; mais il ne nous semble pas qu'on ait exactement caractérisé ces deux récits au regard des documents babyloniens.

1) M. l'abbé Plessis, assyriologue connu, a récemment groupé toute la documentation correspondante dans un très conciencieux article *Babylone et la Bible*, du *Supplément*, publié sous la direction de M. Pirot, du *Dictionnaire de la Bible*, Paris, Letouzey et Ané, 1928. Pour les textes babyloniens nous renvoyons à Pau Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, Paris, Gabalda, 1907 et plus récemment Hugo Gressmann, *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament* (trad. Ebeling), Berlin et Leipzig, Walter de Gruyter, 1926.

Digitized by Google

La grande préoccupation manifestée par P est l'organisation des eaux primordiales. A l'origine, elles absorbent tout ; mais immédiatement après la création de la lumière, Dieu sépare les eaux d'en-haut des eaux d'en-bas. Le lendemain, il aménage les eaux d'en-bas pour en constituer la mer et dégager la terre.

Une telle conception n'a pu prendre naissance que dans un territoire où, comme dans la Basse Mésopotamie, l'eau coule en abondance et menace de submerger la terre et où, en même temps, on est près de la mer. On sait qu'à la haute époque sumérienne, le golfe Persique remontait beaucoup plus au nord, si bien qu'une cité comme Eridou tirait en partie son alimentation de la mer. Ces conditions topographiques très particulières, totalement différentes de celles de la Palestine, nous expliquent la conception sumérienne, dont les biblistes n'ont pas tiré toutes les conséquences, spécialement en ce qui concerne les deux éléments primordiaux dont l'un est constitué par la masse des eaux douces qui, en se répandant, alimente les sources et les fleuves, c'est l'*Apsou*, et l'autre répond à la mer primitive ou *Tiamat*.

Le Yahviste (J) ignore totalement ces combinaisons aquatiques. Pour lui, les deux éléments primordiaux sont les cieux et la terre. Celle-ci lui apparaît tout d'abord comme une surface sèche et désertique, un steppe. L'apparition des arbres et même de l'herbe exige deux conditions : 1° que Yahvé fasse pleuvoir ; 2° que l'homme s'applique à travailler le sol.

Il n'y a pas lieu d'insister sur l'opposition qu'offre ce récit avec les notions mésopotamiennes. Un vieux récit sumérien de la création nous montre tout d'abord les hommes marchant à quatre pattes, se nourrissant d'herbe comme les animaux et buvant comme eux au ruisseau. Le bétail n'est pas créé pour la nourriture des hommes, mais pour celle des dieux[1]. Dans cette conception des choses, on voit

1) Nouvelle publication par Charles-F. Jean, *L'origine des choses d'après une tradition sumérienne de Nippur*, dans *Revue d'Assyriologie*, XXVI (1929), n° 1.

Digitized by Google

que le sacrifice sanglant ne peut être envisagé comme un don de l'homme à la divinité, mais comme un moyen — sauf dans l'holocauste — de soustraire au profit de l'humanité une partie des biens expressément réservés à la divinité.

Il est surprenant qu'après l'étude si précise de MM. H. Hubert et M. Mauss sur le sacrifice[1], tant d'exégètes bibliques méconnaissent la valeur de cet acte essentiel et ne se rendent pas compte que les sacrifices israélites, tels qu'ils se sont développés à l'époque des rois, sont sortis des sacrifices que les Cananéens pratiquaient dès avant l'entrée des Israélites en Palestine[2].

Récemment, M. Adolphe Lods a avancé que les pratiques sacrificielles les plus variées étaient anciennement en usage chez les Hébreux, que ceux-ci ne les avaient pas empruntées aux Cananéens, mais tirées « du vieux fonds sémitique préyahviste[3] ».

Écartons d'abord une méprise. Personne n'a prétendu que les pratiques sacrificielles n'étaient pas connues très anciennement des Israélites et il n'était pas besoin d'une nouvelle démonstration pour en rechercher l'origine dans le vieux fonds sémitique. Quant à nous, nous ne sommes pas remonté aux origines, ni même au déluge ; mais, examinant le rituel sacrificiel à l'époque de son plein développement, spécialement dans le Lévitique, nous avons essayé de montrer que l'école critique avait confondu le problème littéraire avec le problème d'histoire religieuse, qu'elle s'était lourdement trompée en prétendant que les rites, tels

1) H. Hubert et M. Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, paru d'abord dans le tome II (1899) de l'*Année Sociologique*, puis réimprimé dans *Mélanges d'Histoire des Religions*, Paris, Alcan, 1909. En opposition avec cette solide étude, on trouvera dans Lucien Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, 2e éd., 1914, p. 102, cette définition qui résout le problème en le supprimant : le sacrifice est « l'hommage spontané et élémentaire de l'homme à la divinité ».

2) C'est ce que nous avons tenté de démontrer dans *Les Origines cananéennes du sacrifice israélite*, Paris, Leroux, 1921 et cette thèse a reçu l'entière approbation du regretté Hugo Gressmann, dans *Orientalistische Literatur-Zeitung*, 1922, col. 455-458.

3) A. Lods, *Eléments anciens et éléments modernes dans le rituel du sacrifice israélite*, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1928, p. 399-411.

Digitized by Google

qu'ils sont décrits par le Lévitique, n'étaient pas antérieurs à l'exil, puisqu'elle allait jusqu'à affirmer que le sacrifice expiatoire était inconnu à l'époque des rois. Nous nous sommes notamment appuyé sur les similitudes du rituel lévitique avec les tarifs de sacrifices de Carthage pour reconnaître l'influence qu'avait eue, sur les uns et sur les autres un prototype cananéen[1].

M. Lods, lui-même, admet que les Hébreux ont dû emprunter aux Cananéens « les sacrifices agraires, peut-être l'emploi du feu, la fréquence plus grande des immolations dans les grands sanctuaires urbains, enfin les particularités rituelles propres aux divers hauts-lieux palestiniens[2] ». Si le savant professeur à la Sorbonne, au lieu de bloquer, en une phrase remarquablement concise, des acquisitions aussi considérables, avait consenti à montrer seulement l'importance des « particularités rituelles propres aux divers hauts-lieux palestiniens », sa conclusion aurait difficilement pu se maintenir.

Le lecteur se doutera-t-il que ces simples mots « peut-être l'emploi du feu » ne visent rien moins, et à la fois, que le rituel de l'holocauste et celui du sacrifice expiatoire tels qu'ils sont décrits dans le Lévitique ? Ces deux sacrifices ont une caractéristique commune, en ce que les chairs de la victime sont entièrement brûlées — pratique qui ne peut être d'usage courant chez les nomades vivant dans le désert. Cette caractéristique vaut à ces sacrifices, chez les Phéniciens, le nom de *kalil*. Puisqu'on trouve encore trace dans l'Ancien Testament du terme *kalil* appliqué à l'holocauste, M. Lods, peut-il se prévaloir de ce que « les noms employés, de part et d'autre, pour désigner les divers types de sacrifices, ne coïncident jamais[3] » ? En réalité, nos textes sont

1) Par comparaison avec le tarif de Marseille (*Origines cananéennes*, p. 9) nous avons pu montrer l'inanité des règles de style d'après lesquelles Baentsch découpait le texte en source principale et additions du rédacteur, et affirmer l'homogénéité des chapitres I-VII du Lévitique.

2) A. Lods, *op. cit.*, p. 410.

3) Ad. Lods, *loc. cit.*, p. 402.

Digitized by Google

de trop basse époque pour que les vocabulaires n'aient pas divergé, mais ils conservent trace de leur ancien contact dans le domaine sacrificiel et cela est singulièrement suggestif.

La comparaison, qu'on déclare inopérante, nous a permis d'établir que, dans le vocabulaire, la distinction de l'holocauste et du sacrifice expiatoire doit être antérieure au VIIIe siècle avant notre ère, que la distinction du sacrifice expiatoire en sacrifice *pro peccato* et sacrifice *pro delicto* est postérieure au VIIIe siècle, mais antérieure au dernier quart du VIIe siècle (on était arrivé à une opinion contraire en interprétant à faux II *Rois*, XII, 17, et en dénaturant pour les besoins de la cause Osée, IV, 8 et Michée, VI, 7), qu'il existait avant l'exil une cérémonie d'installation du prêtre dans laquelle on lui « remplissait la main », que l'autel aux parfums n'était pas une invention postexilique, que si l'encens pur a été prohibé après l'exil et remplacé par le parfum *(qetoret sammim)*, l'usage qui s'en est maintenu dans la *minḥah* atteste que la *minḥah*, telle que la décrit le Lévitique, est bien antérieure à l'exil, que l'usage des *ḥallot* ou gâteaux de farine n'est pas une particularité du culte israélite tardif puisqu'on le retrouve dans le rituel sacrificiel phénicien — ce qui montre que l'on n'a pas prêté une attention suffisante à II Samuel, VI, 19, — que, dans l'holocauste, l'usage des substituts (tourterelle ou pigeon) n'est pas une pratique tardive, etc...

Parmi les emprunts importants faits par les Israélites, ne faut-il pas mentionner la royauté et l'érection du temple de Jérusalem ? Ces institutions nouvelles n'ont-elles pas singulièrement compliqué le rituel sacrificiel ? Le savant exégète n'en souffle mot, pas plus que de l'institution du prêtre qui constitue, cependant, la complication la plus caractéristique du rituel lévitique.

Malgré ces lacunes, l'article de M. Lods sera le bienvenu s'il nous vaut de ne plus entendre répéter que le sacrifice expiatoire — qui était pratiqué non seulement chez les Cana-

Digitized by Google

néens, mais chez tous les peuples, et avec un rituel particulièrement compliqué chez les Babyloniens, — était inconnu des Israélites avant l'exil.

Il reste encore de nombreuses rectifications à introduire pour dégager l'exégèse biblique des idées erronées sur le sacrifice que l'école critique a répandues lorsqu'elle a confondu l'histoire littéraire et l'histoire religieuse. C'est ainsi qu'habile à résoudre toutes les difficultés par une correction au texte, elle a coutume de restituer *Genèse*, VII, 2, qui appartient au récit yahviste du déluge : « De tous les animaux purs, tu prendras sept (couples), mâle et femelle. »

On appuie cette correction par le passage parallèle où Noé est invité à prendre avec lui un mâle et une femelle de chaque espèce animale impure. On n'a pas remarqué que la comparaison portait à faux et qu'elle n'était pas en situation parce qu'il n'y pas de sacrifice dans le second cas.

Noé doit prendre dans l'arche non sept couples, mais trois couples et un mâle supplémentaire, c'est-à-dire sept représentants de chaque espèce pure. Le mâle supplémentaire servira au sacrifice que le Yahviste fera offrir à Yahvé par Noé au sortir de l'arche. Le texte n'insiste pas sur ce détail, parce qu'il allait de soi.

Il est vrai que cette explication, qui s'accorde avec les règles sacrificielles édictées par le Lévitique, ne pourrait s'expliquer, d'après les théories de l'école critique, que par une influence du Code sacerdotal. Mais on peut, d'autant moins supposer ici une influence du Code sacerdotal que celui-ci écarte tout sacrifice au sortir de l'arche, parce que le sacrifice n'a été institué, d'après lui, que par Moïse.

Revenons à nos premiers chapitres de la Genèse pour poser que le récit de la création de J est indigène en Palestine, tandis que celui de P, dans ses éléments essentiels, la transformation monothéiste mise à part, est emprunté aux sources babyloniennes.

Dans P, Dieu crée l'humanité comme dans les récits

Digitized by Google

babyloniens, tandis que J s'attache à la création du premier couple et montre l'homme façonné suivant le procédé des céramistes, c'est-à-dire fabriqué au tour de potier comme c'était la croyance en Égypte[1].

Quand le potier ou le céramiste — c'est tout un à haute époque, — veut établir un vase ou une figurine de prix, il nettoie au préalable l'argile, puis la tamise pour ne garder que la partie la plus fine. Le potier divin se contente de façonner les animaux avec de la terre ordinaire, *adamah*[2]; mais, pour l'homme, il choisit la partie la plus fine de cette terre, *'aphar min adamah*[3]. Il est surprenant que cette explication simple et technique n'ait jamais été avancée et que les exégètes se soient perdus dans des conjectures dont le moins qu'on puisse dire est qu'elles sont inutiles[4].

La maquette humaine ainsi dressée est ensuite animée par le souffle même de Yahvé. Celui-ci, en effet, souffle dans les narines de l'homme un souffle de vie, *nishemat ḥayyim*, et l'homme devient un être vivant, *néphesh ḥayyah*.

Pour bien comprendre ces termes, il faut les rattacher aux conceptions anthropologiques des anciens Israélites, que nous avons essayé de préciser en montrant la constance avec laquelle s'est maintenue, tout au cours de la littérature hébraïque, la croyance à deux âmes dont l'une la *néphesh* est l'âme végétative, spécialement localisée dans les intestins et qui, même après la mort, reste attachée au corps et par suite à la tombe, — d'où l'expression *néphesh met* sur laquelle on a tant glosé, et l'emploi de *néphesh* pour désigner la stèle funéraire. L'autre âme est la *rouaḥ* ou âme spirituelle qui, contenue dans le sang ou le souffle, s'évade au moment de la mort[5].

1) Maspero, *Hist. anc. des peuples de l'Orient classique*, I, p. 128.
2) *Gen.*, II, 19.
3) *Gen.*, II, 7.
4) Gunkel, *Genesis*, 3e éd. (1910), p. 6 (note) estime que *'aphar* et *min adamah* constituaient primitivement des variantes et considère *'aphar* comme secondaire. La *Bible du Centenaire* traduit ou plutôt explique : « Yahvé forma l'homme avec de la terre qu'il tira du sol » ; mais pouvait-il la tirer d'ailleurs ?
5) Voir notre *Introduction à l'histoire des religions*, p. 46-47 et p. 200, ainsi

Digitized by Google

En Babylonie, Mardouk crée l'homme en mêlant le sang divin de Kingou, le défenseur de Tiamat, avec de la terre[1] Il n'y a pas là une conception essentiellement différente, puisque le sang renferme le souffle. Toutefois, les circonstances diffèrent et on ne peut pas dire que la création de l'homme, telle que la décrit le Yahviste, s'inspire de la mythologie babylonienne.

La croyance que l'homme est tiré de la terre se retrouve dans de nombreuses civilisations. L'homme primitif croit que tout naît de la terre, la Terre-mère, l'homme aussi bien que les animaux et les plantes[2]. La source P n'échappe pas à cette notion, car elle rapporte : « Dieu dit : Que la terre produise des êtres vivants selon leur espèce[3]. »

L'originalité du Yahviste ne s'affirme pas seulement en ce qu'il attribue à Yahvé la création de l'homme, comme le poème *Enuma eliš* l'attribue à Mardouk, elle consiste aussi, si nous ne nous trompons, à faire participer l'homme à la création des animaux. Voici comment.

que nos *Origines cananéennes du Sacrifice israélite*, p. 83 et suiv. M. A. Lods, *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite*, I, p. 43-66, a discuté les diverses opinions émises avant lui (1906) et conclut que les Hébreux n'avaient pas de système arrêté, ce qui paraîtra invraisemblable quand on constate que les non civilisés possèdent une doctrine à ce sujet. Partant d'un point de vue anthropologique et non pas exclusivement littéraire, comme MM. Schwally et Frey, trouvant dans la doctrine sacrificielle — qu'ils ont négligée — la vérification la plus nette, nous aboutissons à quelques nuances près aux conclusions de ces savants exégètes, d'après lesquelles l'homme serait constitué par trois éléments *basar* (chair), *néphesh* et *rouaḥ*. L'objection de M. Lods, *op. cit.*, p. 55-56, que « toutes les fois qu'un écrivain israélite décrit les éléments constitutifs de l'être humain, il n'en nomme que deux *basar* et *nefesh*, ou *basar* et *rouaḥ* », ne serait valable que si nous nous trouvions en présence d'exposés de la doctrine anthropologique des Israélites. D'ailleurs, l'affirmation de M. Lods souffre d'importantes exceptions qu'il écarte sous le prétexte que ce sont des passages poétiques ; il est forcé d'écarter aussi *Gen.*, II, 7. Enfin, et surtout, nous lui opposerons que le rituel sacrificiel témoigne d'une croyance bien organisée touchant la *néphesh*, qui est dans les intestins, et la *rouaḥ* qui est dans le sang. Il est vrai que notre savant ami, a formulé, contre notre exposé des sacrifices israélites, des objections qui l'empêcheront sans doute d'accueillir ce dernier argument. La divergence est irrémédiable car elle est au point de départ, dans la compréhension même de l'acte du sacrifice ; c'est au lecteur à nous départager.

1) En combinant les données de Bérose et celles du poème *Enuma elis* ; voir la correction à Bérose proposée par Plessis, *loc. cit.*, col. 724.

2) La plus riche collection de légendes sur la création de l'homme se trouve réunie dans James Frazer, *Folk-lore in the Old Testament*, p. 3 et suivantes.

3) *Gen.*, I, 24.

Digitized by Google

On remarquera que Yahvé modèle avec de la terre toutes les bêtes des champs, mais qu'il ne les anime pas de son souffle. M. Guignebert a émis récemment l'opinion que le passage biblique devait, anciennement, montrer Yahvé soufflant dans les narines des animaux. Un rédacteur postérieur aurait supprimé cette mention. Cela ne nous paraît pas probable, car le même processus aurait été appliqué pour la création de la femme et, ici, il n'y avait aucune raison pour en supprimer la mention.

A vrai dire, le récit s'affirme complet, sinon intact, et parfaitement cohérent. Pour qui sait la valeur du « nom », notamment dans l'initiation, où conférer un nom nouveau équivaut à inculquer une âme nouvelle[1], il paraîtra évident que l'homme chargé, par Yahvé, de donner un nom aux animaux, accomplit un acte rituel qui en fait des êtres vivants, *néphesh ḥayyah*.

Ce n'est pas simple hypothèse : le texte garde une trace très nette de notre explication, précisément le terme *néphesh ḥayyah* conservé dans *Genèse*, II, 19 sans qu'on puisse le rattacher au contexte[2]. Nous le comprenons comme le témoin d'un état plus ancien du récit où l'on montrait l'animal devenu un *néphesh ḥayyah* après qu'il eut reçu son nom. La comparaison avec *Genèse*, II, 7 permet de restituer ainsi la fin de *Genèse*, II, 19 : « le nom que l'homme donnerait à chacun d'eux serait son nom et il serait un être vivant[3]. »

Cette explication, si on l'accepte, a pour premier avantage de nous délivrer des commentaires enfantins dont on

1) Voir notre *Introduction à l'histoire des religions*, p. 226, 229, 233.

2) Gunkel, *loc. cit.* p. 11 (en note) remarque : « *néphesh ḥayya* est impossible syntactiquement ; d'où ce terme s'est-il introduit dans le texte, il est difficile de le dire, peut-être du verset 7. »

3) Nous rejetons *néphesh ḥayyah* après *shemo* et nous lisons... *shemo* [*va-yehi le*]- *néphesh ḥayyah*. Il faut dont éviter de traduire au versert 19, avec la *Bible du Centenaire* : « et Yahveh les (les animaux) fit venir (*vayyabé*) vers l'homme », mais « les apporta à l'homme », ou mieux les présenta, car l'homme devait être présent. Au verset 22 le contre-sens : « une femme, qu'il amena près de l'homme » est évident, puisque la femme est tirée de la côte de l'homme, dont tout près de lui. Il faut comprendre « qu'il présenta à l'homme ».

Digitized by Google

accompagne ce passage, mais surtout elle éclaire la création de la femme.

Ici, Yahvé n'emploie plus la terre comme matière première, mais une côte de l'homme. Si nous n'avions pas l'exemple de la création des animaux, nous pourrions penser que cette opération se suffit à elle-même ; toutefois le récit primitif ne pouvait admettre un processus moins complet pour la femme que pour les êtres inférieurs. La femme, tirée de la côte de l'homme, a reçu un corps (*basar*[1]) ; mais cela ne suffit pas. Il nous faut comprendre qu'en nommant la femme *ishsha*, l'homme *(ish)* ne se contente pas de marquer le lien qui les unit, mais qu'il lui inculque la *néphesh* sans laquelle elle ne pourrait vivre.

*
* *

Contre le caractère indigène du récit de la création donné par J, on ne saurait invoquer que l'auteur place le jardin d'Eden dans les régions du Tigre et de l'Euphrate, car tout le monde admet que le passage *Gen.*, II, 10-14, où sont mentionnés les quatre fleuves du paradis, est une interpolation[2].

En réalité, le récit ancien fait planter par Yahvé un jardin en Eden *(gan be-ʿeden)* du côté de l'Orient[3], autrement dit, pour le Yahviste, à l'est de la Palestine. On a vu depuis longtemps que le mot *ʿeden* avait ici la valeur de l'accadien *edinnu*, c'est-à-dire « désert, steppe ». La source J, avant l'insertion de *Gen.*, II, 10-14, spécifiait simplement sans chercher à préciser davantage que Yahvé avait planté un jardin *(paradeisos)* dans le steppe qui s'étend à l'orient de la Palestine.

Rien n'est moins mésopotamien que ce jardin planté

1) L'auteur modèle son récit sur un ancien dicton, rapporté par *Gen.*, II, 23 : « os de mes os, chair de ma chair », comme l'a bien vu Reuss, *Histoire sainte et la Loi*, I, p. 289.

2) Il y a contradiction, semble-t-il, entre *Gen.*, II, 10, qui place le jardin d'Eden à la source des fleuves et *Gen.*, II, 8, peut-être aussi avec *Gen.*, III, 24.

3) *Gen.*, II. 8.

Digitized by Google

dans le désert ; il en est de même du récit de la tentation et de la chute de l'homme que nous examinerons rapidement.

A ce propos nous observerons que la méthode qui consiste à régler toutes les difficultés, rencontrées dans le texte biblique, par l'hypothèse de la multiplicité des sources est d'une application trop commode pour n'avoir pas entraîné des excès. C'est ainsi que les critiques modernes, éprouvant quelque embarras à expliquer la présence simultanée de l' « arbre de vie » et de l' « arbre de la connaissance du bien et du mal », n'ont pas hésité à supprimer l'un de ces arbres. Mais la suppression de l'un ou de l'autre, non seulement ne résout pas toutes les difficultés, mais encore aboutit à un récit d'une rare platitude et ce résultat seul devrait montrer qu'on fait fausse route, car si les contes du Yahviste sont empreints de quelque naïveté, ils ne manquent jamais d'à-propos ni d'un certain caractère.

L'école de critique biblique supprime généralement l' « arbre de vie », parce que cela constitue la correction la plus économique ; mais M. Loisy préfère éliminer l' « arbre de la connaissance du bien et du mal », en risquant l'hypothèse que l' « arbre de vie » confère à ceux qui en mangent tous les privilèges de la divinité[1].

Si la première solution, celle de l'école de critique biblique, est peu acceptable puisque la mention de l'arbre de vie prend aux versets 22 et 24 de *Genèse*, III une improtance telle qu'on ne peut l'éliminer[2], la seconde est inadmissible puisque loin de gagner l'immortalité le premier couple, après y avoir goûté, est chassé du jardin d'Eden et accablé des pires maux.

Le mythe babylonien le plus utile à rapprocher du récit

1) Loisy, *Les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse*, Paris, 1901, p. 66 ; voir p. 77.

2) Dire que ces versets se rattachent à une autre source est une explication sans portée, car elle ne suffit pas à leur enlever toute valeur. A vrai dire cette hypothèse n'explique rien et pas davantage les prétendues « gaucheries de la rédaction » (Loisy, *ibid.*, p. 77).

Digitized by Google

de la chute de l'homme est celui d'Adapa, qui a du moins en commun, avec le récit de J, de chercher une explication au sort de l'humanité. Toutefois, la comparaison ne tarde pas à faire apparaître des différences essentielles.

On sait qu'Adapa, le fils d'Ea, à qui ce dernier a conféré la sagesse, ayant eu maille à partir avec le Vent du sud, dut venir s'expliquer au ciel devant Anou. Se méfiant des intentions de ce dernier, Ea avait recommandé à Adapa de refuser tout aliment. Mais Anou, charmé par les réponses du héros, lui fait offrir non l'aliment de mort, comme Ea le craignait, mais l'aliment de vie qui le rendrait immortel. Fidèle aux instructions reçues, Adapa refuse et perd ainsi l'occasion d'égaler les dieux.

Il serait vain — on l'a cependant tenté — de chercher à dériver le récit biblique du récit babylonien ; ils se meuvent dans des plans différents. A l'inverse du mythe d'Adapa, Yahvé n'avait pas refusé à l'homme l'immortalité ; il lui refuse d'y ajouter la science. Adapa est en possession de la sagesse et son obéissance le fait trébucher dans l'épreuve où il refuse l'aliment de vie[1].

L'enseignement que le mythe d'Adapa comporte pour l'intelligence du récit biblique est de définir clairement les deux étapes que l'homme doit franchir pour atteindre à la divinité : 1° le don de la sagesse ; 2° celui de l'immortalité. Adapa avait reçu le premier de son père Ea ; Anou veut lui conférer le second. Précisément, nous retrouvons ces deux étapes dans le récit biblique où elles sont jalonnées 1° par l'arbre de la connaissance du bien et du mal ; 2° par l'arbre de vie.

Les critiques bibliques ont constaté que le texte de *Genèse*, II, 9 n'est pas en ordre : on y trouve, en effet, l'arbre

1) L'ingénieuse hypothèse de sir James Frazer, *Le Folklore dans l'Ancien Testament*, trad. Audra, p. 17, à savoir que le récit biblique original comportait un arbre de vie et un arbre de mort ne répond pas à la question, qui est l'obtention de la sagesse. D'autre part, il y a lieu de prendre garde que les légendes des non civilisés, les plus comparables au récit biblique, ont été influencées par l'enseignement des missionnaires.

Digitized by Google

de vie au milieu du jardin, alors que, plus loin, le récit dresse en cet endroit l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Mais ils se sont embarrassés d'un détail secondaire ; dans notre hypothèse, cette difficulté se règle simplement par un déplacement de la copule. Nous lisons :

Genèse, II, 9 : « Yahvé fit germer du sol toute sorte d'arbres agréables à la vue et dont les fruits étaient bons à manger, et l'arbre de vie [et], au milieu du jardin, l'arbre de la connaissance du bien et du mal[1]. »

D'après le Yahviste, l'homme est installé dans le jardin d'Eden pour le cultiver et le garder[2]. Yahvé compte bien que l'homme, s'il suit ses conseils, y restera éternellement. Ce calcul est troublé par les événements. L'intervention du serpent subtil amène le premier couple à la connaissance du bien et du mal, ce qui entraîne l'observance de tout une série de prescriptions rituelles, en premier lieu le tabou qui frappe le sexe.

L'hypothèse de sir James Frazer, qui suppose un arbre de vie et un arbre de mort, comme celle qui supprime un des deux arbres, ne tiennent pas compte des deux étapes à franchir pour parvenir au rang de Dieu. Elles ne tiennent pas compte non plus de la ressource qui restait à l'homme, après avoir enfreint la défense de Yahvé et d'avoir ainsi acquis la science, de goûter aux fruits de l'arbre de vie. Par là — et probablement le serpent, le plus intelligent des animaux, l'avait-il pensé, — joignant l'immortalité à la science, le premier couple eût conquis la divinité.

Loin de forcer le texte, cette conclusion le rejoint, car on nous dit sans ambiguité : « Voici l'homme mis au rang d'un être divin pour la connaissance du bien et du mal. Prenons garde, maintenant, qu'il n'étende la main pour

1) Gunkel et la *Bible du Centenaire* restituent la source principale : « ... bons à manger et, au milieu du jardin, l'arbre de la connaissance du bien et du mal. »

2) Ce qui amène M. l'abbé Plessis, *loc. cit.*, col. 727 à remarquer que « les documents babyloniens assignent à la création de l'homme une fin plus élevée que les récits bibliques. » Les textes cunéiformes destinent l'humanité au culte des dieux et à la construction des temples.

Digitized by Google

prendre aussi du fruit de l'arbre de vie et, qu'après en avoir mangé, il vive éternellement[1]. »

Par crainte que l'homme et la femme ne deviennent vraiment des dieux, Yahvé les chasse du jardin d'Eden. Cela aussi est nettement exprimé : « il plaça les Keroubim et la lance flamboyante du glaive qui tournoie[2] pour garder le chemin de l'arbre de vie[3] ». C'est-à-dire que l'homme, ayant acquis la science, devait être mis dans l'impossibilité d'y ajouter l'immortalité en se nourrissant des fruits de l'arbre de vie.

***

Cette discussion nous permettra de conclure que le récit du Yahviste ne dérive pas des légendes babyloniennes. Mais il en va tout autrement de la création telle que l'envisage le Code sacerdotal, ce qui ne doit pas nous surprendre puisque ce dernier a été rédigé au temps de l'exil. A vrai dire, il ne faut pas compter y trouver les légendes babyloniennes intactes ; elles ont subi une transformation profonde sous l'effet de la conception monothéiste. Le récit, notamment pour le rôle attribué à la divinité, y a gagné une allure indépendante ; mais quelques idées fondamentales subsistent. Nous examinerons à ce propos les premiers versets de la *Genèse* et la question du chaos primordial, et bien que le texte soit présent à toutes les mémoires, nous partirons pour développer notre démonstration de la meilleure de nos versions modernes, celle de la *Bible du Centenaire :*

Gen., I, 1. Au commencement, Dieu créa les cieux et la terre.
2. La terre n'était que solitude et désert, les ténèbres couvraient l'abîme, et l'esprit de Dieu planait sur les eaux.
3. Dieu dit : « Que la lumière soit ! » Et la lumière fut.

1) *Gen.*, III, 22.
2) Thureau-Dangin, *Revue d'hist. et de littér. religieuses*, I, p. 146, y voit le foudre.
3) *Gen.*, III, 24. On invoque bien à tort une contradiction entre les versets 23 et 24 pour s'autoriser à attribuer la mention de l'arbre de vie à une autre source que l'ensemble du récit.

Digitized by Google

Dans la récente et très attentive étude que nous avons signalée au début de cet article, M. Plessis a groupé sous trois chefs les opinions qui ont été émises pour comprendre ce début de la *Genèse*.

1° Le verset 1 marque la création du chaos, dans des termes inusités. Le verset 2 le définit et le verset 3 commence à l'organiser.

2° Tout au contraire, l'expression « les cieux et la terre » du verset 1, désigne le monde organisé et il faut comprendre : « Quand Dieu commença de créer les cieux et la terre... »

3° Le verset 1 est un titre général sous lequel se développe le récit de la création.

A notre avis, ces explications souffrent d'un défaut commun : elles ne tiennent pas compte de ce que le texte actuel est le résultat d'un remaniement. L'explication ne sera pas la même suivant qu'on envisage le texte actuel ou le texte dans son état premier. Nous demandons la permission d'entrer dans quelques détails à ce sujet, car nous arrivons au cœur de notre démonstration.

Il semble bien que, sous sa forme ancienne, le premier chapitre de la *Genèse* commençait par *Gen.*, II, 4ª : « Voici l'histoire des cieux et de la terre. » Comme on l'a remarqué depuis longtemps, une telle formule est de règle en tête de tous les chapitres de la source P ; elle ne peut manquer ici.

On a reporté cet ancien titre à la fin du morceau pour donner au chapitre un titre plus évocateur, plus solennel dont on peut dire qu'il « proclame, avec une netteté inconnue à toutes les cosmogonies antiques, la souveraineté de Dieu sur la nature[1] ».

Le nouveau titre a été obtenu par une légère modification vocalique. On a lu : *bereshit bara Elohim*, au lieu de *bereshit bero Elohim*, qui signifiait : « au commencement du créer d'Elohim... », c'est-à-dire « avant qu'Elohim eut créé les cieux et la terre... »

1) *Bible du Centenaire*, note au verset 1.

Digitized by Google

Cette lecture proposée depuis longtemps, notamment par Reuss, s'appuie sur l'analogie de *Gen.*, II, 4^{b} : *beyom 'asot Yahvé...* « au jour du créer de Yahvé... », c'est-à-dire « avant que Yahvé eut créé la terre et les cieux... »

Pour en revenir au Code sacerdotal, il est dit qu'avant la création, la terre était *tohou va-bohou*, ce qu'on rend inexactement par « solitude et désert ». Il ne faut pas donner à ces mots, avant la création, la valeur qu'ils ont quand la création est achevée. En réalité, l'auteur joue sur les consonnances de ces termes[1] pour rendre un état indéfinissable ne ressemblant à rien de connu. En effet, la terre n'existait pas ; elle se confondait avec les eaux d'où elle sera tirée plus tard (v.9). Nous traduisons donc : « un magmat informe ».

« Les ténèbres couvraient la surface de *tehom* », où l'on est d'accord pour reconnaître la *Tiamat* babylonienne qui personnifie la mer primitive, non la mer opposée à la terre, car celle-ci n'existait pas encore.

« Et l'esprit *(rouaḥ)* de Dieu planait sur la face des eaux *(mayim).* » Il est surprenant qu'on n'ait pas reconnu dans ces « eaux » le pendant de Tiamat, c'est-à-dire l'Apsou babylonien, l'océan primordial des eaux douces qui alimente les sources et les fleuves. Cela élimine immédiatement l'hypothèse qui lit « couvait » au lieu de « planait » et fait intervenir l'œuf cosmique couvé ou fécondé par la divinité.

Il résulte des opérations qui suivent que, primitivement, le *tehom* et les eaux *(apsou)* ne faisaient qu'un, plongé dans les ténèbres et surmonté de l'esprit de Dieu. Sauf ce dernier trait où l'on reconnaît une addition de l'auteur du Code sacerdotal, c'est identiquement la conception que nous

1) Le terme *bohou* n'a aucun rapport avec la déesse sumérienne Bau. Par contre, cette dernière se cache peut-être sous le vocable *Benot* dans le *Soukkot Benot* de II *Rois*, XVII, 30, si on comprend le premier de ces termes *Sakkout*. En effet, nous serions alors en présence du dieu Inurta dont la parèdre Gula s'est confondue avec Bau.

Digitized by Google

conserve, presque dans les mêmes termes, le poème babylonien de la création, *Enuma eliš :*

1. Lorsqu'en haut le ciel n'était pas nommé[1].,
2. Et qu'en bas la terre n'avait pas de nom[2],
3. De l'*Apsou,* leur père[3],
4. Et de la tumultueuse *Tiamat,* leur mère à tous,
5. Les eaux se confondaient en un[4].

Le texte, qu'on dénomme la Cosmogonie chaldéenne, dit aussi qu'avant toute création :

10. La totalité des pays était mer[5].

Nous aboutissons donc à cette conclusion, et cela justifie le titre de cet article, qu'antérieurement au texte *Gen.*, 1-2, tel qu'on le lit actuellement et où le verset 1 constitue le titre général, on lisait :

Gen., II, 4[a]. « Voici l'origine des cieux et de la terre.
Gen., I, 1. « Avant que Dieu eut créé les cieux et la terre,
2. « celle-ci était un magmat informe, les ténèbres recouvraient la mer primitive *(lehom = tiamat)* et l'esprit de Dieu planait sur les eaux *(mayim = apsou).* »

Pour créer les éléments, la terre et les astres, Dieu use de la parole ; il crée les objets en les nommant. Cependant, en ce qui concerne le firmament, il s'y ajoute un acte qui conserve le souvenir de la tradition babylonienne : « Dieu fit le firmament et il sépara les eaux qui sont au-dessous du firmament de celles qui sont au-dessus[6]. »

De même Mardouk installe le firmament pour maintenir les eaux d'en haut[7]. Le rapport est très net, bien qu'atténué.

1) C'est-à-dire n'existait pas. On a ici un bon exemple de la valeur du nom dont nous faisons état plus haut.
2) De même.
3) Le père des dieux.
4) Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens,* Paris, 1907, p. 3.
5) Dhorme, *op. cit.,* p. 85.
6) *Gen.*, I, 7.
7) Dhorme, *op. cit.* p. 57.

Digitized by Google

Nous disons « atténué », parce qu'on a établi depuis longtemps que d'autres passages bibliques portent la trace d'une lutte de Yahvé contre les éléments primordiaux ; mais il a échappé à tous les commentateurs, aussi bien dans la Genèse que dans les autres parties de l'Ancien Testament, que la double conception, si caractéristique, de Tiamat et d'Apsou y est intégralement conservée. Ce fait démontre l'emprunt. On n'y a pas pris garde parce que, tout d'abord, les lacunes du texte babylonien ne permettaient pas de se rendre compte du rôle exact tenu par Apsou. Encore en 1901, M. Loisy, dans une étude fort remarquée, assurait qu'Apsou ne jouait « aucun rôle dans la lutte du chaos contre les dieux[1] ». On n'éprouvait donc pas la nécessité de rechercher la survivance d'Apsou dans le texte biblique. Ou si on la cherchait, comme l'a tenté M. Loisy pour le verset 2 du premier chapitre de la *Genèse*, c'est en identifiant par erreur l'Apsou aux Ténèbres[2].

Une autre erreur remonte à Gunkel et s'est perpétuée depuis lui[3] ; c'est celle qui identifie Rahab à Tiamat. Pour montrer que cette identification n'est pas valable, il suffira de reprendre les principaux textes et toute ambiguïté sera levée à ce sujet.

Psaumes, LXXXIX, 10. C'est toi Yahvé qui dompte l'orgueil
de la *Mer* ;
Quand se lèvent ses vagues, c'est toi qui les apaises.
11. C'est toi qui as écrasé *Rahab* comme un blessé à mort,
De ton bras puissant tu as dispersé tes ennemis. »

1) Loisy, *Les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse*, Paris, 1901, p. 7.

2) Loisy, *op. cit.*, p. 16 : « les deux éléments, ténèbres et eau que Bérose met à la place d'Apsû et de Tiamat se retrouvent dans ces premiers versets de la Genèse. » En réalité, l'état marqué dans Bérose par les termes σκότος καὶ ὕδωρ est antérieur à la séparation d'Apsou et de Tiamat, comme en témoignent les textes babyloniens cités plus haut ; c'est le moment où « les eaux se confondaient en un » et où « la totalité des pays était mer ».

3) Il est naturel que les commentaires aient tendance à se répéter. Un curieux exemple est fourni par l'expression « au vent du jour » de *Gen.*, III, 8 qu'on déforme en « brise du soir » ou « fraîcheur du soir » par un contresens manifeste. La brise de mer, en Palestine et en Syrie, ne se lève pas le soir, moment où au contraire elle tombe, mais le matin vers les dix heures.

Digitized by Google

Nous notons en italiques les deux termes importants. La *Mer* correspond à Tiamat ; par suite *Rahab* ne peut être qu'Apsou. D'autant mieux que le contexte montre que l'auteur vise des récits de la création qui ne nous sont pas parvenus.

Isaïe, LI, 9^{b}. N'est-ce pas toi (Yahvé) qui a écrasé *Rahab*,
Pourfendu le *Dragon*
10. N'est-ce point toi qui a desséché la *Mer*
Les eaux du grand *Tehom*.

Ici, derrière l'allusion à l'Exode, se conserve le souvenir très net des épisodes de la création ; mais non point dans l'ordre qu'on adopte généralement, car il faut écarter le rapprochement entre Rahab et tehom pour poser les deux équivalences : Rahab = Dragon = Apsou et Mer = tehom = Tiamat.

On concluera à la même distinction entre la Mer et Rahab dans Job, XXVI, 12. Ailleurs comme dans *Psaumes*, LXXIV, 13-14, Léviathan est substitué à Rahab pour désigner Apsou dans un passage où l'allusion à la création est des plus claires.

Ces observations tendent à montrer qu'il y a plus d'ordre qu'on ne le pense dans le chaos biblique dont la conception, tout au moins à partir de l'exil, a été empruntée à la littérature babylonienne.

René Dussaud.

Digitized by Google

Introduction aux Homélies clémentines

LA LITTÉRATURE CLÉMENTINE

Sous le nom de Clément de Rome circulent un assez grand nombre d'ouvrages dont les principaux sont : la première et la seconde *Épître aux Corinthiens*, les *Constitutions apostoliques*, les *Homélies* et les *Reconnaissances*.

De ces divers écrits, un seul est authentique : c'est la première *Épître aux Corinthiens*. Ce petit ouvrage, l'un des plus beaux que nous ait légués l'ancien christianisme, semble remonter à la première moitié du IIe siècle. L'Épître n'est pas signée : elle est rédigée au nom et pour le compte de l'Église romaine tout entière, comme l'indique l'adresse : « L'Église de Dieu qui séjourne à Rome à l'Église de Dieu qui séjourne à Corinthe. » Nulle part, l'auteur ne se donne pour chef de l'Église de Rome ; sans doute il parle avec autorité, mais cette autorité est celle de l'Église romaine, non la sienne propre.

La tradition chrétienne a unanimement attribué la rédaction de cette Épître à un certain Clément, considéré comme l'un des premiers successeurs de Pierre sur le siège épiscopal de Rome. Que Clément ait été le véritable nom de cet auteur, c'est ce qui semble ressortir d'un passage du *Pasteur d'Hermas*, livre composé à Rome vers le milieu du IIe siècle. Dans la *Deuxième Vision* (4, 3), la femme âgée qui personnifie l'Église dit à Hermas : « Tu feras deux copies du petit livre : tu enverras l'une à Clément et l'autre à Grapté. *Clément*

Digitized by Google

l'adressera aux autres villes : car c'est lui qui est chargé de ce soin. » Ces derniers mots laissent à penser que Clément était, non pas précisément le chef, mais le secrétaire de l'Église de Rome. C'est à ce titre qu'il a pu être chargé de rédiger l'*Épître aux Corinthiens*.

Tous les autres ouvrages attribués à Clément de Rome sont apocryphes. La *seconde Épître aux Corinthiens* est une homélie du IIe siècle, qui n'a rien de commun avec la première Épître ni avec son auteur. Les *Homélies* et les *Reconnaissances* datent du IVe siècle. Les *Constitutions apostoliques*, amalgame de préceptes moraux, liturgiques et canoniques, sont également du IVe siècle, peut-être même du commencement du Ve.

Nous laisserons de côté les deux *Épîtres aux Corinthiens* et les *Constitutions apostoliques*, pour nous occuper uniquement des *Homélies* et des *Reconnaissances*, qui constituent le *roman pseudo-clémentin*.

Le roman pseudo-clémentin. — Les *Homélies* et les *Reconnaissances*.

Le roman pseudo-clémentin se présente à nous aujourd'hui sous la forme de deux ouvrages distincts : les *Homélies* et les *Reconnaissances*.

Les *Homélies* sont ainsi appelées d'après leur contenu principal : elles se composent en effet d'une série d'entretiens (ὁμιλίαι), presque tous d'un caractère polémique. Les *Reconnaissances* (Ἀναγνωρισμοί, *Recogniliones*) tirent leur nom du récit romanesque qui encadre les discussions philosophiques et théologiques. Nous y voyons les cinq membres d'une noble famille romaine, violemment séparés les uns des autres par des événements tragiques, se retrouver enfin et se réunir heureusement sur une terre étrangère. Mais ces titres ne conviennent chacun qu'à l'un des deux côtés de l'ouvrage qu'ils sont censés caractériser : car il est autant question de ces reconnaissances romanesques dans les *Homélies* que dans les *Reconnaissances* proprement dites, et il

Digitized by Google

y a autant d'entretiens (ὁμιλίαι) et de dissertations dans les *Reconnaissances* que dans les *Homélies*. C'est dire que les deux ouvrages ont à peu près le même contenu et que leur titres, au fond, sont interchangeables.

Les *Homélies* et les *Reconnaissances* ont été originairement écrites en grec. Le texte grec des *Homélies* nous a été conservé, mais celui des *Reconnaissances* est perdu. Nous ne possédons ce dernier ouvrage que dans une traduction latine faite par Rufin au commencement du v^e^ siècle.

Il y a vingt *Homélies* ou entretiens, qui forment le corps de l'ouvrage. Mais, en tête de son livre, l'auteur a reproduit trois documents plus anciens : une *Lettre de Pierre à Jacques*, évêque de Jérusalem, la Διαμαρτυρία ou *Contestatio* qui la suit et une longue *Épître de Clément à Jacques*. Il faut aussi rattacher aux *Homélies* deux *Abrégés* (ἐπιτομαί) écrits en grec. On les trouve imprimés à la suite des *Homélies*, dont ils peuvent parfois servir à contrôler et à éclairer le texte.

Les *Reconnaissances* ont une étendue sensiblement égale à celle des *Homélies* et sont divisées en dix livres. Les deux ouvrages ont vu le jour dans le même pays, en Syrie et plus précisément en Transjordanie, à peu près à la même époque, c'est-à-dire au cours du IV^e^ siècle. Cependant les *Homélies* seraient un peu antérieures aux *Reconnaissances*, s'il est vrai, comme le prétend Heintze, qu'elles ont servi de document à l'auteur des *Reconnaissances* pour composer la fin de son livre[1].

Origine des *Homélies* et des *Reconnaissances*. L'*Écrit primitif* et ses sources.

Les *Homélies* et les *Reconnaissances* ne sont que des remaniements et pour ainsi dire des éditions nouvelles d'un

1) Heintze, *Der Clemensroman und seine griechischen Quellen*, Leipzig, 1914, p. 23 et suiv.

Digitized by Google

livre plus ancien que les Allemands désignent par le nom de *Grundschrift* ou *Écrit primitif*. C'est ce qui explique leur frappante ressemblance : dans un très grand nombre de passages, le texte des deux ouvrages est identique. Mais la disposition des matières n'est pas la même. Les *Reconnaissances* semblent avoir gardé plus fidèlement le plan de l'*Écrit primitif*. L'auteur des *Homélies* l'a bouleversé, surtout en introduisant dans son texte la longue discussion de Clément et d'Appion.

Cet *Écrit primitif* paraît avoir été composé vers 220-230, vraisemblablement en Orient, en Syrie ou en Transjordanie[1]. Cet ouvrage est depuis longtemps perdu. Il est possible, probable même que les *Homélies* et les *Reconnaissances*, en le reproduisant sous des formes rajeunies, en aient hâté la disparition. Les nouvelles éditions auront supplanté l'ancienne.

Cet écrit, source commune des *Homélies* et des *Reconnaissances*, n'était pas lui-même un ouvrage très original, mais plutôt une vaste compilation. Son auteur avait utilisé au moins quatre documents antérieurs : 1° les *Cérygmes* ou prédications de Pierre (Κηρύγματα Πέτρου); 2° les *Actes de Pierre* (Πράξεις Πέτρου) ; 3° un ouvrage apologétique juif ; 4° un roman d'origine païenne.

Les *Cérygmes* de Pierre étaient un écrit judéo-chrétien, très hostile à saint Paul et à sa doctrine, composé vraisemblablement en Orient, aux environs de l'an 200. Comme presque toute la littérature judéo-chrétienne, les *Cérygmes* ont disparu. Il nous en est pourtant resté deux curieux fragments : *la Lettre de Pierre à Jacques* et la Διαμαρτυρία ou *Contestatio*, que nous lisons en tête des *Homélies*. Le

1) Bousset (*Goettingische gelehrte Anzeigen*, 1905, p. 434), Heintze (p. 113) et C. Schmidt (*Studien zu den Pseudoclementinen*, Leipzig, 1929, p. 290 et suiv.) s'accordent pour placer en Orient la patrie de l'*écrit primitif*. Waitz (*Die Pseudoclementinen*, Leipzig, 1904, p. 60 et suiv.) et Harnack (*Chronologie*, p. 532) prétendent au contraire qu'il a été composé à Rome. Dans un récent article de la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1929, p. 270 et suiv., Waitz maintient sa première opinion à l'aide d'arguments qui ne manquent pas d'être impressionnants.

Digitized by Google

Reconnaissances (l. III, 75) nous apprennent que les *Cérygmes* étaient divisés en dix livres et quel était le sujet de chacun de ces livres[1]. Waitz en a tenté, à l'aide des Clémentines, une ingénieuse restitution dans les *Neutestamentliche Apokryphen* d'Edgar Hennecke (2e édition, 1924, p. 151-163).

Des *Actes de Pierre* sont bien, comme les *Cérygmes*, à la base des Clémentines. Mais les critiques ne s'accordent pas sur ce qu'il faut entendre ici par *Actes de Pierre*. Pour Waitz, les *Actes de Pierre* qui ont servi de document à l'auteur de *l'Écrit primitif* ne seraient pas ceux qu'on désigne sous le nom d'*Actus Vercellenses*, mais un ouvrage différent et un peu plus ancien. Waitz a fait pour cet ouvrage comme pour les *Cérygmes :* il a essayé de le reconstituer à l'aide des Clémentines et il nous livre le résultat de son travail dans les *Neutestamentliche Apokryphen* de Hennecke, p. 212-226. C. Schmidt traite de « produit de l'imagination » ces hypothétiques *Actes de Pierre* restitués par Waitz. D'après Schmidt, les *Actes* dont s'est inspiré l'auteur de *l'Écrit primitif* ne seraient autres que les *Actus Vercellenses*, ou, plus exactement, que les *Actes* dont les *Actus Vercellenses* sont la seule partie conservée jusqu'à nos jours. On peut suivre cette curieuse polémique entre les deux savants dans les *Studien zu den Pseudo-Clementinen* de C. Schmidt, p. 1-65, et dans le récent article de Waitz dans *Zeitschrift für die* N T. *Wissenschaft*, 1929, p. 248 et suiv. En tout cas les *Actes de Pierre* utilisés pour la rédaction de *l'Écrit primitif* datent au plus tard du commencement du IIIe siècle.

L'ouvrage apologétique juif a été certainement publié en Égypte. Deux au moins des personnages qu'il met en scène sont des Égyptiens de naissance : Appion d'Alexandrie et Annubion de Diospolis. On sait d'ailleurs que, dans l'antiquité, l'Égypte a été la patrie et la terre classique de l'apologétique juive. La composition de cet ouvrage remonte

(1) Ce renseignement des *Reconnaissances* est sujet à caution. Peut-être les *Cérygmes*, dans leur texte original, ne comprenaient-ils que sept livres. Cf. Waitz, *Z. für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 1929, p. 247-248.

Digitized by Google

au milieu du IIe siècle et peut-être même plus haut. Utilisé une première fois par l'auteur de *l'Écrit primitif*, il l'a été une seconde fois et sur une bien plus grande échelle par l'auteur des *Homélies*. Celui-ci en a tiré les longues discussions de Clément et d'Appion qui remplissent les *Homélies* IV, V et VI. Ce traité d'apologétique était resté populaire chez les Juifs et les Judéo-chrétiens de l'Orient, puisque, composé au IIe siècle, il était encore accessible à l'auteur des *Homélies* dans le courant du IVe siècle.

Quant au roman païen, d'après les noms des personnages qu'il met en scène, Faustus, Faustinus, Faustinianus, Mattidia, il semble dater de l'époque des Antonins.

Ainsi donc les *Homélies* et les *Reconnaissances* ont pour source commune et directe un *Écrit primitif* rédigé vers 220-230, et cet *Écrit primitif* avait lui-même pour sources les *Cérygmes*, les *Actes de Pierre*, un livre d'apologétique juive et un roman d'aventures.

Telles sont les principales conclusions que permettent de tirer les travaux des trois savants distingués qui se sont spécialement occupés des origines et de la formation du roman clémentin : H. Waitz, W. Heintze et Carl Schmidt. Mais ces résultats ne sont pas tous également assurés et l'accord est loin d'être complet entre les spécialistes de la question pseudo-clémentine. Ne pouvant entrer ici dans les discussions compliquées et souvent subtiles auxquelles donne lieu la genèse du roman clémentin, force nous est de renvoyer le lecteur aux trois ouvrages dans lesquels cette matière est traitée à fond : *Die Pseudo-Clementinen, Homilien und Rekognitionen* de H. Waitz, *Der Clemensroman und seine griechischen Quellen* de W. Heintze, et *Studien zu den Pseudoclementinen* de Carl Schmidt.

Digitized by Google

LES HOMÉLIES

Laissant de côté pour le moment les *Reconnaissances* et l'*Écrit primitif*, nous allons nous occuper spécialement de l'ouvrage qui porte le titre assez impropre d'*Homélies*.

Nous aurions voulu commencer par présenter ce livre au lecteur dans une analyse courte et substantielle. Malheureusement c'est une tâche à peu près impossible. L'auteu amalgame ensemble les sujets les plus divers et revient à maintes reprises sur les points qui lui tiennent plus particulièrement à cœur. Cette extrême confusion et surtout ces répétitions perpétuelles rendraient une analyse proprement dite presque aussi longue que le texte. Nous renvoyons donc le lecteur à la *Table des matières*, que nous avons faite intentionnellement aussi détaillée que possible. Il y trouvera alignées les nombreuses questions traitées par l'auteur et il verra comment celui-ci les a juxtaposées sans se préoccuper beaucoup d'établir entre elles un lien bien logique. Nous espérons cependant réussir, dans les considérations qui vont suivre, à débrouiller suffisamment cet écheveau emmêlé et à dégager les points essentiels du fatras qui les enserre et les obscurcit.

Dans les *Homélies* telles qu'elles se présentent à nous on distingue quatre parties principales : les préliminaires e roman des reconnaissances, les discussions de Clément et d'Appion, les discussions de Pierre et de Simon le magicien Le roman forme le cadre de l'ouvrage, les discussions de Clément et d'Appion sont un simple hors-d'œuvre, mais un hors-d'œuvre intéressant, les discussions de Pierre et de Simon constituent le noyau auquel tout se rattache tant bien que mal.

Digitized by Google

LES PRÉLIMINAIRES

Les Préliminaires se composent de trois morceaux : la courte *lettre de Pierre à Jacques*, *l'engagement solennel*, la longue *épître de Clément à Jacques*. Ces trois documents n'ont été reproduits que par l'auteur des *Homélies ;* ils ne se trouvent pas dans les *Reconnaissances*.

La lettre de Pierre à Jacques et l'Engagement solennel.

La *lettre de Pierre à Jacques* et l'*Engagement solennel* qui la suit faisaient partie des *Cérygmes* ou *Prédications* de Pierre, ouvrage composé vers l'an 200. Ce sont les plus anciens documents dont les œuvres pseudo-clémentines nous aient conservé sans retouche le texte primitif[1].

L'*épître de Pierre à Jacques* était censée la lettre d'envoi des *Cérygmes*. L'objet de cette lettre, c'est de recommander à Jacques de tenir relativement secrets les livres des *Prédications :* il ne doit les communiquer qu'à des chrétiens circoncis, se destinant à la carrière de l'enseignement, et seulement après une sérieuse épreuve.

L'*Engagement solennel* nous transporte à Jérusalem. Jacques vient de lire aux presbytres de son Église la lettre de Pierre. Il précise et complète les recommandations de l'apôtre : ainsi l'épreuve prescrite par Pierre devra durer au moins six ans ; en outre, à l'expiration de ce terme, le chrétien circoncis, se destinant à l'enseignement, qui aura été jugé digne de recevoir communication des *Cérygmes*, devra se rendre au bord d'une eau vive et là, prenant à témoin les éléments, c'est-à-dire le ciel, la terre, l'eau et

1) L'ouvrage juif d'apologétique paraît être notablement plus ancien que les *Cérygmes*, puisqu'il remonterait au commencement du IIe siècle. Mais le texte ne nous en a pas été transmis intégralement et sans retouche comme celui de la *Lettre de Pierre* et de l'*Engagement solennel*.

Digitized by Google

l'air, promettre de tenir rigoureusement secret le livre qui lui aura été confié. Ce n'est pas un serment, car il est défendu de jurer, mais c'est un engagement solennel (διαμαρτυρία) qu'on ne peut violer sans encourir un châtiment éternel. Cet engagement solennel est apparenté de très près à celui des Elcéséens tel que le décrit Hippolyte[1].

Avec la *Lettre de Pierre* et l'*Engagement solennel* nous sommes en plein judéo-christianisme. Pierre se méfie des chrétiens venus de la gentilité et stigmatise ouvertement « les bavardages frivoles de l'homme ennemi », qui n'est autre que saint Paul. Tout comme l'Elcéséen Alcibiade, il donne à son enseignement un caractère nettement ésotérique.

L'Épître de Clément à Jacques.

Dans l'*Épître de Clément*, ce n'est plus l'atmosphère du judéo-christianisme que nous respirons, mais celle du christianisme moyen de la grande Église.

Le texte grec original de cette Épître ne nous a été conservé que dans les deux manuscrits qui nous restent des *Homélies*. Rufin n'a pas mis l'*Épître de Clément* en tête de sa traduction latine des *Reconnaissances*, et cela pour deux motifs qu'il indique lui-même dans sa *préface à Gaudentius :* d'abord parce qu'il considérait, nous ne savons pourquoi, cette Épître comme postérieure aux autres œuvres clémentines *(tempore posterior) ;* en second lieu, parce qu'il en avait édité antérieurement une traduction spéciale. Cette traduction latine de Rufin est reproduite, au bas des pages, dans l'édition des *Homélies* de Migne et Fritzsche en a publié une édition à part (*Epistola Clementis ad Jacobum* ex Rufini interpretatione, Züricher Programm 1873).

L'objet de la lettre est triple : d'abord, Clément apprend

1) *Philosophumena*, IX, 3, 15, traduction d'A. Siouville, t. II, p. 199-200.

Digitized by Google

à Jacques la mort violente de Pierre ; puis il lui notifie le choix que Pierre a fait de lui, Clément, pour son successeur sur le siège de Rome ; enfin il lui annonce l'envoi d'une nouvelle série de prédications de Pierre. A sa consécration épiscopale Clément rattache le long discours que Pierre a prononcé sur les devoirs de l'évêque, des presbytres, des diacres, des catéchistes et des simples fidèles (voir la *Table des matières*).

L'origine de cette épître est peut-être le problème le plus compliqué auquel on se heurte dans les Clémentines. Quel en est l'auteur et par suite la date ? Se trouvait-elle déjà dans l'*Écrit primitif*, d'où l'Homéliste l'aura simplement extraite, ou n'est-ce pas l'Homéliste lui-même qui l'a composée ?

La difficulté vient de ceci. L'épître roule presque tout entière sur la consécration épiscopale de Clément. Or, dans l'*Homélie* III, 60-72, nous trouvons racontée, avec autant de détails et à peu près dans les mêmes termes, l'ordination de Zachée comme évêque de Césarée. Il est difficile d'admettre qu'un seul et même auteur se soit si effrontément plagié à quelques pages d'intervalle. Mais alors, des deux récits, quel est celui qui est l'original et à qui faut-il l'attribuer ?

Sur cette épineuse question, le désaccord le plus complet règne entre les critiques. L'original, pour les uns, c'est le récit de l'ordination de Clément ; pour d'autres, au contraire, c'est celui de l'ordination de Zachée. Après avoir mûrement pesé le pour et le contre, C. Schmidt adjuge la priorité au récit de l'ordination de Clément ; le récit de l'ordination de Zachée n'en serait que le décalque et aurait été composé par l'auteur des *Homélies*. Celui-ci avait besoin de matières nouvelles pour boucher les trous que ses transpositions et ses suppressions avaient laissés dans le texte du roman clémentin. Il a employé à cet effet les discussions avec Appion dont nous parlerons tout à l'heure, et, trouvant dans l'*Écrit primitif* une courte mention de l'ordination de Zachée, il s'est emparé de ce sujet et l'a délayé à l'aide du récit de l'ordination de Clément dont il reproduit l'ordonnance et

Digitized by Google

souvent même les termes. Il est à remarquer que le récit de l'ordination de Zachée n'occupe qu'un seul chapitre dans les *Reconnaissances* (l. III, 66), tandis qu'il en occupe treize dans les *Homélies*.

Les arguments de C. Schmidt paraissent décisifs et, provisoirement du moins, il convient de se rallier à ses conclusions : l'*Épître de Clément*, qui contient le récit de son ordination, faisait partie de l'*Écrit primitif* rédigé vers 220-230 ; c'est là que l'auteur des *Homélies*, un siècle et demi plus tard, est allé la prendre ; puis, à l'imitation de cette épître, il a fabriqué le récit de l'ordination de Zachée que nous lisons dans l'*Hom.* III, 60-72.

Pierre est censé avoir chargé Clément d'envoyer à Jacques une relation abrégée de ses faits et gestes et de ses prédications. L'apôtre, comme nous le voyons par sa lettre, a déjà expédié à Jacques un rapport détaillé sur son activité missionnaire : ce rapport n'est autre que les *Cérygmes*. Maintenant, c'est un nouvel ouvrage que Clément, conformément aux dernières volontés de Pierre, va faire parvenir à Jacques, et cet ouvrage contiendra en abrégé non seulement les prédications de Pierre de ville en ville (κατὰ πόλιν), mais encore les souvenirs de jeunesse de Clément. Car il convient que Jacques, l'évêque des évêques, soit exactement renseigné sur la personnalité de celui que Pierre a choisi pour son successeur.

L'*Épître de Clément* est donc la lettre d'envoi de ce nouveau livre, comme celle de Pierre était la lettre d'envoi des *Cérygmes* judéo-chrétiens. Or ce nouvel écrit, intitulé : *Abrégé, par Clément, des prédications de Pierre au cours de ses voyages*, n'est autre que l'*Écrit primitif*, source commune des *Homélies* et des *Reconnaissances*. Il s'ensuit donc que l'*Épître de Clément* faisait déjà partie de cet *Écrit primitif* et qu'elle a été composée vers 220-230, à l'imitation de la *Lettre de Pierre* qu'on lisait en tête des *Cérygmes*.

L'*Épître de Clément* soulève une autre question. Comment peut-elle faire de Clément le successeur immédiat de

Digitized by Google

Pierre sur le siège de Rome, alors que, d'après la tradition romaine, il ne vient que le troisième ? La plus ancienne liste des évêques de Rome porte en effet les noms suivants : Pierre et Paul, Lin, Anaclet, Clément. Rufin avait déjà été frappé de cette difficulté, et, dans sa *préface à Gaudentius*, il en propose une solution ingénieuse. D'après lui, Lin et Anaclet n'auraient été que des évêques auxiliaires, chargés, *pendant la vie même de Pierre*, de le remplacer à Rome quand ses devoirs d'apôtre l'appelaient au dehors. Clément au contraire aurait été son véritable successeur *après sa mort*. Mais il est probable que l'auteur des Clémentines n'a pas eu des pensées si raffinées. Vivant loin de l'Italie, en Syrie ou en Transjordanie, il ne connaissait sans doute qu'imparfaitement et peut-être même pas du tout la liste officielle des évêques romains. La célèbre *Épître aux Corinthiens* avait mis en relief le nom de Clément et d'ailleurs l'auteur des Clémentines lui-même avait fait de ce personnage le fidèle compagnon de Pierre dans ses courses apostoliques et le plus intime confident de ses pensées. Quel autre était mieux qualifié que Clément pour continuer sur la terre l'œuvre du Prince des Apôtres ? C'est donc tout naturellement que l'auteur des Clémentines aura attribué à Clément la succession immédiate de Pierre. En tout cas, ce fait prouve bien que l'*Épître de Clément* n'a pas été écrite à Rome, comme on l'a souvent prétendu : car jamais un Romain n'aurait traité avec cette désinvolture l'une des traditions les plus sacrées de l'Église de Rome[1].

LE ROMAN DES RECONNAISSANCES

Les *Prédications de Pierre au cours de ses voyages*, qui sont l'objet principal des Clémentines, ne nous sont pas rapportées sous une forme sèche et purement didactique.

1) Sur l'origine et la date de l'*Épître de Clément*, comparer les conclusions discordantes de C. Schmidt, *Studien zu den Pseudoclementinen*, p. 91-124 et de Waitz, *Zeitschrift für die* N T. *Wiss.*, 1929, p. 256-265 et 270-272.

Digitized by Google

Elles sont encadrées dans un roman, ce qui a fait donner à l'ensemble de l'œuvre le titre de *roman clémentin*. Ce titre est d'ailleurs doublement impropre : car d'abord le roman n'est ici qu'un accessoire et n'occupe qu'une place relativement restreinte (*Hom.* I, XII, XIII, XIV) ; ensuite le qualificatif de *clémentin* ne lui convient guère : Clément en effet, comme nous le verrons plus loin, ne joue dans le roman qu'un rôle secondaire ; on peut même dire qu'il n'y est qu'un intrus.

Ce roman est conçu dans le genre antique ; c'est un roman de *reconnaissances*. Les reconnaissances étaient alors un thème favori, qui revient dans tous les romans. Des membres d'une même famille, ou plus généralement des amants, sont tout à coup séparés par des événements tragiques, naufrage, enlèvement par des brigands ou des pirates, puis, de longues années plus tard, se rencontrent sur une terre étrangère et se reconnaissent.

Ici, c'est à un roman de ce type courant et classique que nous avons affaire : les divers membres d'une noble famille romaine, dispersés par le sort, finissent, après bien des années, par se réunir et se reconnaître sur les côtes de la Syrie.

Les personnages mis en scène sont Faustus et son épouse Mattidie, avec leurs trois fils Faustinus, Faustinianus et Clément.

Faustus est un noble Romain, apparenté à Tibère et à la famille impériale. La chaste Mattidie, poursuivie par les assiduités d'un frère de Faustus et voulant rester fidèle à son mari, feint d'avoir reçu en songe l'ordre de quitter Rome sur-le-champ sous peine de succomber, elle et ses enfants, à un grand malheur imminent. Faustus, effrayé, l'envoie à Athènes avec leurs deux fils jumeaux, Faustinus et Faustinianus et toute une suite de serviteurs. Il garde auprès de lui son plus jeune fils Clément. Mattidie, ses deux jumeaux et leur suite n'arrivent pas à destination. Malgré toutes ses démarches, Faustus ne parvient pas à découvrir d'eux la moindre trace ni à Athènes, ni ailleurs. Enfin, à

Digitized by Google

bout de patience, il laisse à Rome, aux soins de tuteurs, son fils Clément, alors âgé de douze ans, et part à la recherche des disparus. Il disparaît lui-même, si bien que Clément, à dater du jour où son père l'a quitté, ne reçoit de lui aucune nouvelle. Une vingtaine d'années se passent ainsi. A son tour, Clément se met en route pour aller à la recherche non des siens, qu'il croit tous morts depuis longtemps, mais de la vérité, dont il est assoiffé. Il aborde à Alexandrie, où il fait la connaissance de Barnabé, et se rend de là à Césarée de Straton, où Barnabé le présente à Pierre. Clément devient tout de suite le secrétaire et le plus intime confident de l'apôtre. Il le suit partout dans ses courses apostoliques et reçoit le baptême de ses mains à Tripoli de Phénicie. Un jour, dans l'île d'Aradoś, Pierre découvre une mendiante qui lui raconte ses malheurs et en particulier le naufrage dans lequel ont péri ses deux fils jumeaux. Les détails que lui donne cette femme sont si exactement conformes aux confidences que Clément lui a faites sur sa famille, que Pierre reconnaît bien vite en cette mendiante la mère de Clément, Mattidie ; il la présente à son fils. C'est la première reconnaissance. Pierre rapporte sommairement à deux jeunes gens qui le suivent partout, Nicète et Aquila, les circonstances merveilleuses dans lesquelles Clément vient de retrouver sa mère : Nicète et Aquila déclarent qu'ils sont eux-mêmes les deux jumeaux en question, déclinent leurs véritables noms Faustinus et Faustinianus et se font à leur tour connaître à leur mère. Enfin Pierre, revenant de baptiser Mattidie, rencontre un vieillard en habit d'ouvrier, qui engage avec lui la conversation et fait profession d'athéisme et de fatalisme astrologique. Ce vieillard, venu chez Pierre pour continuer avec lui la discussion commencée sur le rivage, arrive juste au moment où une femme se lamente bruyamment sur la mort de son époux, dont elle vient à l'heure même de recevoir confirmation. Au premier coup d'œil, le vieillard reconnaît dans cette femme Mattidie son épouse, et, également au premier coup d'œil,

Digitized by Google

la femme reconnaît dans le vieillard son mari Faustus. Les deux époux tombent dans les bras l'un de l'autre, puis on présente à Faustus ses trois fils. Par un prodigieux concours d'événements imprévus, la famille entière se trouve ainsi réunie en quelques jours après une douloureuse séparation de plus de vingt années.

Pas n'est besoin de dire que ce roman, surtout dans les détails, fourmille d'invraisemblances de toutes sortes ; mais il est pathétique, et les lecteurs antiques n'en demandaient pas davantage.

Ce roman n'est pas l'œuvre de l'auteur des *Homélies :* car il se retrouve, à peu près identique, dans les *Reconnaissances*. Il faisait donc déjà partie de l'*Écrit primitif*, où les auteurs des *Homélies* et des *Reconnaissances* n'ont eu qu'à le copier.

Mais a-t-il été créé par l'imagination de l'auteur de l'*Écrit primitif* ? Assurément non ; et cela pour deux raisons principales : d'abord parce qu'il est, dans les Clémentines, un corps étranger qui pourrait facilement en être retranché ; en second lieu, parce qu'il a une teinte païenne bien prononcée qui se manifeste surtout dans l'athéisme et le fatalisme de Faustus. Avant donc d'être incorporé aux Clémentines, le roman de Faustus a eu une existence propre et indépendante. C'était un roman païen de reconnaissances, comme il en circulait tant alors. Les noms des personnages décèlent l'époque des Antonins : Mattidia est le nom d'une nièce et d'une petite-nièce de Trajan ; l'épouse d'Antonin le Pieux s'appelait Faustina. Il est donc vraisemblable que le roman de Faustus a été composé vers la fin de la période des Antonins, entre 150 et 200.

Naturellement, pour l'incorporer à son œuvre chrétienne, l'auteur de l'*Écrit primitif* a bien été obligé de faire subir à ce roman païen de nombreuses et importantes retouches. Ainsi le rôle de Pierre, de Simon le magicien, de la Chananéenne Justa, la conversion au christianisme des divers membres de la famille de Faustus, le personnage même de

Digitized by Google

Clément, sont autant d'additions dues à l'auteur de l'*Écrit primitif*. Ni le personnage, ni le nom de Clément n'avaient de place dans le roman païen. C'est ce que prouvent péremptoirement certaines distractions échappées, dans ses retouches, à l'auteur de l'*Écrit primitif*. Ainsi, quand Nicète et Aquila apprennent que Clément est leur frère, il serait naturel qu'il se produisît une petite scène de fraternisation ; or il n'en est rien ; pas un mot n'est échangé entre les trois frères à ce propos. Faustus (*Hom.* XIV, 10) considère que, le jour où sa femme et les deux jumeaux qui l'accompagnaient ont péri, il a perdu *les êtres qui lui sont chers ;* il n'a pas une pensée pour le jeune Clément ; et, au lieu de retourner, comme c'était son devoir, auprès de cet enfant de douze ans qu'il a laissé à Rome, il se décide à passer le reste de ses jours sur la terre étrangère. Bref, Clément est un étranger pour Faustinus et Faustinianus, un étranger pour Faustus ; il est étranger au roman païen ; c'est une création de l'auteur de l'*Écrit primitif*.

Mais celui-ci n'a pas seulement ajouté, il a aussi retranché ! Il n'y a guère de roman sans amour. Or, dans le roman christianisé, il n'y en a pas. L'auteur chrétien aura supprimé toute intrigue amoureuse.

LES DISCUSSIONS AVEC APPION

Si le roman des reconnaissances, revu et corrigé, est le cadre tant bien que mal ajusté de l'*Abrégé des prédications de Pierre au cours de ses voyages*, les discussions de Clément et d'Appion sont un simple hors-d'œuvre. Les *Homélies* IV, V et VI, qui nous les rapportent, pourraient être supprimées sans interrompre la suite de l'ouvrage.

Ce n'est pas que ces discussions ne soient intéressantes ; elles le sont même beaucoup et pour le fond et pour la forme ; peut-être sont-elles ce qu'il y a de mieux dans les Clémentines. Elles durent trois jours consécutifs et ont lieu aux

Digitized by Google

environs de Tyr, dans un jardin ombragé qu'un riche propriétaire de l'endroit met à la disposition des orateurs et de leur auditoire.

Les personnages qui vont s'affronter sont au nombre de six : d'un côté Clément, Nicète et Aquila, de l'autre côté Appion, Annubion et Athénodore. Mais, en fait, deux seulement ont un rôle actif, Clément et Appion ; les autres ne sont, dans la circonstance, que des figurants muets.

Le Clément qui porte ici la parole est assez différent du Clément qu'on rencontre dans le reste des *Homélies*. Il n'est pas chrétien, il est purement Juif. Élevé à Rome dans le paganisme et muni de toute la culture hellénique, il a renié la religion de ses pères pour passer au judaïsme. Il est maintenant l'ennemi déclaré non seulement du polythéisme, mais de toute la civilisation grecque.

Son adversaire Appion n'est pas un personnage d'invention, c'est une figure historique. Originaire d'Alexandrie, grammairien, c'est-à-dire littérateur, de profession, il a enseigné dans sa ville natale et à Rome sous les règnes de Tibère, de Caligula et de Claude. Il s'est fait l'avocat des païens d'Alexandrie dans leurs différends avec les Juifs et a plaidé leur cause auprès de l'empereur Caligula. Dans ses Αἰγυπτιακά en cinq livres, il a donné carrière à son antisémitisme. De ses nombreux ouvrages, il ne nous reste que de courts fragments. Quelques années plus tard, vers 93, Josèphe crut devoir prendre la défense de ses coreligionnaires dans un traité intitulé : *Contre Appion*. C'est surtout Josèphe qui a fait d'Appion l'incarnation de la haine aveugle contre les Juifs et il est probable que c'est seulement par Josèphe que le rédacteur des présentes discussions l'a connu. Quant à représenter Appion comme un disciple ou du moins un acolythe de Simon le magicien, c'est une pure fantaisie : il n'y a jamais eu le moindre rapport entre ce personnage réel et le personnage plus ou moins légendaire de Simon.

Tout comme Appion, Annubion est une figure historique. C'était, lui aussi, un Égyptien, originaire de Diospolis.

Digitized by Google

Très célèbre astrologue, vraisemblablement contemporain de Néron, il est l'auteur d'un poème didactique dont Héphestion de Thèbes nous a transmis six distiques.

Quant à Athénodore d'Athènes, donné ici comme philosophe épicurien, nous ne possédons sur lui aucun autre renseignement ; mais il est probable que, comme Appion et Annubion, il est, lui aussi, un personnage réel et historique.

Comme on le voit, l'auteur des discussions a fait un choix judicieux et éclairé des personnages qu'il met en scène.

Voici à quelle occasion la discussion s'engage. Clément, sur l'ordre de Pierre, est venu à Tyr avec Nicète et Aquila. En se promenant, les trois mais rencontrent Appion accompagné d'Annubion, d'Athénodore et d'une trentaine d'autres personnes. Appion reconnaît tout de suite Clément et lui saute au cou pour l'embrasser ; car il a été à Rome l'hôte et l'ami du père de Clément et de Clément lui-même. Il présente celui-ci à son entourage comme un renégat de l'hellénisme, séduit par un barbare du nom de Pierre et passé au judaïsme. Mais il espère le ramener bientôt à de meilleurs sentiments et à la religion de ses ancêtres. C'est à cette déclaration que s'amorce la série des discussions mythologiques qui vont occuper trois jours entiers.

Premier jour (*Homélie* IV) .— Clément prend résolument l'offensive contre l'hellénisme en général et le polythéisme en particulier.

« Toute la culture hellénique, dit-il, est une suggestion très pernicieuse d'un méchant démon. » Clément distingue dans l'hellénisme trois tendances principales : le polythéisme, le fatalisme astrologique, l'épicurisme ou négation de la Providence. Ces trois doctrines sont profondément immorales : le polythéisme, parce que ses dieux donnent aux hommes les plus déplorables exemples ; le fatalisme astrologique, parce que, en supprimant le libre arbitre, il excuse tous les crimes ; l'épicurisme surtout, parce que, en niant la providence et toute intervention de la divinité dans le

Digitized by Google

monde, il enlève aux hommes la crainte du jugement qui seule pourrait les retenir sur la pente du mal. A ces systèmes destructeurs de toute moralité, Clément oppose la doctrine de ces Juifs que les Grecs traitent dédaigneusement de barbares. Cette doctrine, dit-il, « est éminemment conforme à la piété. Elle nous présente en effet un seul Père et créateur de cet univers, bon et juste de sa nature : bon, en ce qu'il accorde à ceux qui se repentent le pardon de leurs péchés ; juste, en ce qu'il châtie, comme le méritent leurs actions, ceux qui refusent de se convertir[1] ».

Clément aborde tout de suite le premier point, c'est-à-dire le polythéisme, « qui imagine des dieux nombreux et assujettis aux plus honteuses passions ». S'attaquant principalement à Zeus, le Père des dieux et des hommes, il dévoile ses infâmes turpitudes. Appion riposte en déclarant que ces prétendus crimes ne sont que des allégories qu'il promet d'expliquer le lendemain à la satisfaction de tous.

Deuxième jour (*Homélie* V). — Mais, le lendemain, Appion est malade et ne vient pas au rendez-vous. A la demande des assistants, Clément prend seul la parole et raconte le tour que jadis, à Rome, il a joué à Appion. Dans sa jeunesse, la passion ardente qu'il avait pour la vérité le fit tomber malade. Pendant qu'il était alité, il reçut la visite d'Appion. Celui-ci, s'imaginant que c'était l'amour qui consumait ainsi son jeune ami, lui promit de le mettre, avant sept jours, par des moyens magiques, en possession de la femme aimée. Clément repoussa énergiquement l'emploi de la magie, mais accepta celui de la persuasion. Sur ce, la nuit suivante, Appion composa, à l'adresse de la femme soi-disant aimée de Clément, une longue lettre dans laquelle il faisait, en invoquant l'exemple des dieux et des sages, le panégyrique de l'adultère. Clément rédigea lui-même la réponse au nom de la prétendue femme aimée et, dans cette réponse, il opposa à l'apologie de l'adultère celle de la

1) *Homélie* IV, 13.

Digitized by Google

chasteté, en s'appuyant sur la religion juive que la femme était censée avoir embrassée. En retrouvant, cette fois encore, la morale juive en travers de ses coupables machinations, Appion laissa éclater sa colère. Alors Clément lui avoua qu'il l'avait mystifié : que ce n'était nullement l'amour d'une femme, mais le pur amour de la vérité qui l'avait réduit à cet état d'épuisement et que d'ailleurs lui-même, Clément, lassé de toutes ses recherches infructueuses dans le champ de la philosophie, s'était rallié au judaïsme qu'un marchand juif lui avait fait connaître. Ce dernier trait acheva d'irriter Appion qui, de dépit, quitta Rome immédiatement. Clément donne lecture à ses auditeurs de Tyr de la lettre d'Appion et de la réponse qu'il y avait faite.

Troisième jour (*Homélie* VI). — Appion et Clément prennent successivement la parole, tous deux pour traiter de l'interprétation des récits mythologiques. Appion, comme les Stoïciens, les explique par l'allégorisme, tandis que Clément s'en tient à un évhémérisme brutal. Cette opposition des méthodes est toute naturelle : l'allégorisme en effet permet de pallier tant bien que mal les absurdités des traditions religieuses ; l'évhémérisme au contraire les grossit et voilà pourquoi Juifs et Chrétiens, dans leurs polémiques contre les païens, y ont presque constamment recours. Pour Appion, les dieux n'ont commis aucune des mauvaises actions qu'on leur impute : ils ne sont eux-mêmes que des personnifications des éléments et leurs aventures plus ou moins scabreuses sont des allégories exprimant d'une manière ingénieuse et vivante les divers phénomènes de la nature. Ainsi Zeus (de ζέω, bouillir), c'est la substance bouillante, l'éther ; Rhéa (de ῥέω, couler), c'est la substance liquide ; Kronos n'est autre que le temps (χρόνος) ; quand on raconte qu'il a dévoré ses enfants, cela signifie que le temps dévore ce qu'il produit ; Zeus avalant sa fille Métis (l'intelligence), c'est la substance chaude attirant à soi, par sa propre chaleur, l'esprit répandu dans l'élément humide.

Clément, pour prouver à Appion, qui semble en douter,

Digitized by Google

sa parfaite connaissance de la mythologie, résume et complète les explications allégoriques que le grammairien d'Alexandrie a amorcées. Clément critique l'obscurité, l'illogisme et l'immoralité de la plupart de ces allégories et remarque très justement qu'elles suppriment l'existence même des dieux et font évanouir leur personnalité dans les éléments du monde. Puis il revient à l'explication évhéméristе, d'après laquelle ces prétendus dieux ne sont que des hommes, morts depuis longtemps, dont les générations d'autrefois, dans leur ignorance, ont fait des divinités. A l'appui de sa thèse, il énumère les différents lieux où l'on montre leurs tombeaux. Quoi d'étonnant d'ailleurs à ce que les hommes de ces temps reculés se soient laissé tromper, quand on voit les Égyptiens contemporains adorer un homme vivant et rendre un culte aux plus vils animaux ! Enfin, en terminant, Clément déclare qu'aucun être ayant eu un commencement ne peut être Dieu et que l'ordre harmonieux de l'univers postule nécessairement l'existence d'un artiste incréé.

L'arrivée de Pierre met fin à la discussion.

Que deviennent les deux derniers points du programme annoncé, le fatalisme astrologique et la négation de la providence ? Ici, il n'en est plus question. On s'attendait à voir Annubion, le grand astrologue, prendre la défense de l'astrologie et Athénodore, le philosophe épicurien, mener l'assaut contre la providence. Mais tous deux quittent la scène brusquement sans avoir même ouvert la bouche. Appion seul s'est acquitté de sa mission. Maintenant c'est Pierre qui va prendre la parole pour traiter des sujets tout différents.

Cependant l'auteur des *Homélies* n'a pas totalement supprimé les discussions promises sur l'astrologie et la providence. Il les a reprises plus loin, mais sous une forme abrégée et assez confuse (*Hom.* XIV, 3-7, 11 ; *H.* XV, 3-4). Les interlocuteurs, ici, sont Pierre et Faustus et non plus Clément d'un côté, Annubion et Athénodore de l'autre.

Digitized by Google

D'ailleurs Pierre avoue son incompétence en matière d'astrologie ; il remet donc la discussion jusqu'à son arrivée à Antioche : là, dit-il, nous nous rencontrerons avec Annubion, le champion de l'astrologie, et alors Clément, versé lui-même dans cette science, pourra se mesurer avec lui (*Hom.* XIV, 12). Mais, l'auteur des *Homélies* abandonnant Pierre et sa suite à la porte d'Antioche, la discussion annoncée n'a jamais lieu.

Dans les *Reconnaissances*, nous retrouvons les trois points du programme, mais dans l'ordre inverse : c'est la question de la providence qui est discutée la première (l. VIII, 7-57), puis vient celle de l'astrologie (l. IX, 12-32) et enfin celle du polythéisme (l. X, 15-51). Les questions de la providence et de l'astrologie sont traitées avec beaucoup plus d'ampleur dans les *Reconnaissances* que dans les *Homélies*, où elles ne sont qu'effleurées. Appion, Annubion et Athénodore n'apparaissent nulle part dans ces discussions, qui se déroulent, sous la présidence de Pierre, entre Faustus, Clément, Nicète et Aquila.

Heintze a démontré péremptoirement que ces développements sur le polythéisme, le fatalisme astrologique et la providence ont leur source première dans un ouvrage juif d'apologétique. Ce livre a été composé en Égypte, comme le suggèrent les noms des personnages mis en scène, dont deux sur trois sont Égyptiens de naissance. D'ailleurs, l'Égypte, dans l'antiquité, a été la patrie et la terre classique de l'apologétique juive. L'ouvrage est postérieur à l'écrit de Josèphe *Contre Appion*, par conséquent il date de l'extrême fin du I^er^ siècle et bien plus probablement de la première moitié du II^e^ siècle de notre ère. Nous ne connaissons ni le titre du livre, ni le nom de l'auteur : l'un et l'autre ont péri avec la littérature apologétique juive presque tout entière.

Comme l'indique le plan esquissé dans *Hom.* IV, 12-13, l'apologiste juif se proposait de combattre les trois tendances principales qui se manifestaient alors au sein du paganisme hellénique : le polythéisme, le fatalisme astro-

Digitized by Google

logique, l'épicurisme avec sa négation de la providence. L'ouvrage était donc divisé en trois grandes parties : dans la première, le littérateur Appion portait la parole pour défendre le polythéisme ; dans la deuxième, l'astrologue Annubion se faisait tout naturellement l'avocat de l'astrologie ; dans la troisième, le philosophe épicurien Athénodore, au nom de son école, attaquait la providence divine. Quant au Juif qui menait le bon combat contre ces adversaires, nous ne savons pas son nom. En tout cas, il ne s'appelait pas Clément. Jamais un écrivain juif ne serait allé chercher un chrétien avéré, païen d'origine, pour en faire le représentant du pur judaïsme. Car c'est bien du pur judaïsme que s'inspirait cet ouvrage ; dans le fragment que les *Homélies* nous en ont conservé, on ne trouve que des traces très confuses de christianisme.

L'auteur de l'*Écrit primitif G* a connu ce livre juif d'apologétique et l'a utilisé une première fois au commencement du IIIe siècle. C'est de là qu'il a tiré les discussions sur le polythéisme, l'astrologie et la providence, en substituant le nom de Clément à celui que portait le champion du judaïsme. Comme les *Reconnaissances* ont suivi bien plus fidèlement que les *Homélies* le plan général de l'*Écrit primitif*, il est très probable que l'auteur de celui-ci avait donné à ces discussions à peu près la forme et la disposition que nous leur voyons dans les *Reconnaissances*.

Mais l'auteur des *Homélies* a eu la chance singulière de se procurer un exemplaire de l'original juif lui-même, vieux déjà d'au moins deux siècles ; de sorte que, pour composer les *Homélies*, il a eu à la fois sous les yeux l'*Écrit primitif G* et le livre juif d'apologétique. Détachant la première partie de cet ouvrage, celle qui traitait du polythéisme, il l'a transportée, à peu près telle quelle, dans sa propre rédaction... Il ne semble pas lui avoir fait subir de changements importants ; il lui a laissé son caractère essentiellement juif, si bien que Clément lui-même joue ici le rôle d'un pur Juif. C'est donc à l'auteur des *Homélies* que nous sommes rede-

Digitized by Google

vables de la conservation de ce précieux fragment de l'ancienne littérature apologétique juive. Dans l'*Écrit primitif*, comme nous le voyons par les *Reconnaissances* qui en sont un fidèle reflet, les données du livre juif avaient été assez bien fondues avec les autres éléments du roman clémentin. L'auteur des *Homélies* a négligé d'opérer cette fusion, et nous devons lui en être reconnaissants. Mais le caractère original et bien distinct qu'il a laissé aux discussions avec Appion donne aux *Hom.* IV, V et VI l'air d'un corps étranger à l'ensemble de l'œuvre.

LES ENTRETIENS DE PIERRE

CARACTÈRE ET THÉATRE DE CES ENTRETIENS

Nous arrivons ici au cœur même de l'ouvrage.

Ces entretiens revêtent des formes très diverses : tantôt ils se haussent au ton de la polémique la plus ardente ; c'est le cas en particulier avec Simon le magicien ; tantôt ce sont vraiment de simples entretiens (ὁμιλίαι), ou des instructions catéchétiques, ou des exhortations morales, ou des prédications publiques adressées à la foule.

Car n'oublions pas que Pierre est en mission. Nous avons vu que Clément, à la fin de son *Épître à Jacques*, intitule son rapport : *Abrégé des Prédications de Pierre au cours de ses voyages*. Pierre en effet, après un séjour prolongé à Jérusalem, s'est enfin mis en route pour exercer son ministère spécial d'apôtre, c'est-à-dire d'*envoyé* du Seigneur. Il va de ville en ville annoncer la bonne nouvelle et fonder des Églises. Le champ de son activité missionnaire, dans les Clémentines, c'est la côte de la Syro-phénicie, depuis Césarée de Straton inclusivement jusqu'à Antioche exclusive-

Digitized by Google

ment : du moins les *Homélies*, qui prennent Pierre à Césarée, le quittent brusquement au moment où il va entrer dans Antioche. Entre ces deux points extrêmes, nous suivons l'apôtre pas à pas dans les diverses villes où il réside successivement, à Tyr, Sidon, Béryte, Byblos, Tripoli, Arados, Antarados, Laodicée. Les auteurs des différentes œuvres clémentines semblent avoir de ces localités une connaissance très exacte, et c'est l'une des raisons qui donnent à penser qu'ils vivaient dans cette contrée ou dans le voisinage immédiat.

PERSONNAGES MIS EN SCÈNE

Les deux principaux interlocuteurs sont Simon Pierre et Simon le magicien. Le sujet des Clémentines, c'est la lutte des deux Simon.

Ici, Pierre n'est plus le pêcheur du lac de Génésareth que nous connaissons par les évangiles canoniques, ni même l'apôtre et l'organisateur de la primitive Église que nous présentent les *Actes*. C'est une sorte de rhéteur, très versé dans la dialectique, un philosophe subtil qui parle, comme Aristote, de substance et d'accidents, de matière et d'éléments. Il n'est pas possible de déformer plus complètement l'histoire. Cependant, quelque dénué qu'il soit de sens critique, l'auteur des *Homélies* n'a pas osé mettre Pierre aux prises avec Appion, le brillant apologiste de l'hellénisme et du polythéisme, ni avec Annubion, le champion de l'astrologie ; dans le premier cas, il lui a substitué Clément qui, en sa qualité d'ex-païen et de disciple des philosophes grecs, était bien mieux qualifié que l'ancien pêcheur galiléen pour parler des dieux et de leurs aventures amoureuses ; dans le second cas, il lui fait avouer tout simplement son incompétence en matière d'astrologie, les Juifs n'ayant pas coutume de s'adonner à cette prétendue science.

D'ailleurs ce n'est pas tant à ses discours qu'à ses miracles

Digitized by Google

que Pierre doit ses prodigieux succès. Avant tout, il est un thaumaturge. Par un mot, par une simple imposition de mains accompagnée de prières, il guérit tous les malades qu'on lui amène, et cela presque tous les jours et dans toutes les villes par où il passe. Aussi les conversions sont-elles innombrables ; les Phéniciens accourent en foule au baptême ; c'est à se demander comment il pouvait encore, dans les siècles suivants, rester un seul païen en Syro-phénicie.

Dans les Clémentines, Pierre n'est plus exclusivement ou presque exclusivement l'apôtre des Juifs, comme il semble l'avoir été dans les *Cérygmes* et comme il nous apparaît dans la *Lettre de Pierre à Jacques* et dans l'*Engagement solennel*. Bien que gardant toujours de fortes tendances judaïsantes, il devient, après son départ de Césarée, l'apôtre des Gentils ; c'est à la conquête du monde païen qu'il marche. Sa grande préoccupation, désormais, c'est de supprimer l'idolâtrie et d'amener tous les peuples au baptême chrétien. Ses adversaires ne sont plus les chrétiens venus de la gentilité, mais les païens eux-mêmes. *L'homme ennemi* n'est plus Paul, mais Simon le magicien, le représentant d'un polythéisme raffiné, bien plus dangereux que l'idolâtrie vulgaire.

Ajoutons que Pierre est marié et mène partout sa femme avec lui, comme Paul nous l'avait déjà appris (I *Cor.*, IX, 5).

Simon, dans les Clémentines, est beaucoup moins défiguré que Pierre. Il reste à peu près le Simon traditionnel que nous présentent *les Actes des Apôtres*, Justin et les hérésiologues. Samaritain de nation et originaire de Gittha, bourg voisin de Samarie, Simon s'attacha d'abord à Jean-Baptiste, qualifié ici d'hémérobaptiste, et devint le premier des trente disciples choisis dont le maître s'était entouré. Au nombre de ces trente disciples était une femme appelée Hélène, que Simon associa bientôt à ses destinées. Il semblait tout désigné pour succéder à Jean à la tête de la secte. Mais, s'étant rendu à Alexandrie, en Égypte, pour y apprendre à fond la magie, il trouva, à son retour en Palestine, la place

Digitized by Google

qu'il ambitionnait occupée par un certain Dosithée qui, profitant de son absence au moment de la mort de Jean, s'était glissé au premier rang. Simon eut vite fait de se débarrasser de son rival et devint bientôt le chef de l'école de Jean-Baptiste. Il se donna alors pour le Ἑστώς, *Celui qui se tient debout*, c'est-à-dire qui ne mourra jamais, pour le Christ et même pour le Dieu suprême, supérieur au Dieu créateur, et se mit à parcourir le monde en compagnie d'Hélène, la sagesse, la substance mère de toutes choses, la souveraine (κυρία) descendue des cieux les plus élevés[1]. Ennemi mortel des Juifs et des chrétiens, il dispute à Pierre les âmes des Gentils. Selon la règle des syzygies, qui veut que, dans les choses humaines, le mal précède le bien, Simon marche partout devant Pierre pour semer contre l'apôtre les plus infâmes calomnies et empêcher ainsi les Gentils de prêter l'oreille à la parole de vérité. Comme Pierre, il est escorté d'une suite nombreuse, dans laquelle on distingue particulièrement Appion le Plistonice, Annubion l'astrologue et Athénodore le philosophe épicurien. Il est, non moins que Pierre, un dialecticien subtil et puissant et aussi un merveilleux thaumaturge. C'est surtout par ses étonnants prestiges qu'il séduit les foules : « il fait marcher des statues ; il se roule sur le feu sans se brûler ; parfois même il vole dans les airs ; il change des pierres en pains ; il se métamorphose en serpent, en chèvre ;... sur son ordre, les meubles d'une maison se présentent d'eux-mêmes pour le service, sans qu'on puisse voir qui les met en mouvement[2] ». Pour les auteurs des Clémentines, ces miracles de Simon, obtenus par des procédés magiques, sont aussi avérés et aussi réels que ceux de Pierre. Mais ils s'en distinguent par un caractère spécial : tandis que les miracles de Pierre, comme ceux de Jésus, sont *utiles* aux hommes, en rendant la vue aux aveugles, l'ouïe aux sourds, la parole aux muets,

1) *Hom.* II, 22-25.
2) *Hom.* II, 32.

Digitized by Google

ceux de Simon sont *inutiles*. Se rouler sur des charbons ardents, se changer en serpent ou en chèvre, voler dans les airs, tout cela peut bien frapper les imaginations, mais n'apporte aux misères humaines aucun soulagement[1] ; ce n'est qu'une vaine manifestation de puissance magique. Parfois même, loin de guérir les maladies, Simon les provoque : ce fut le cas après le fameux banquet qu'il donna aux Tyriens[2]. Bien plus, c'est un homme souillé de meurtres ; en particulier, il a tué un enfant pour se faire de l'âme de cet enfant un instrument dans ses opérations magiques[3]. Mais les prestiges inutiles ou malfaisants de Simon sont éclipsés par l'éclat des miracles bienfaisants de Pierre, tout comme le poison de ses enseignements impies trouve son antidote dans la victorieuse argumentation de l'apôtre. C'est dialecticien contre dialecticien et thaumaturge contre thaumaturge. Néanmoins Pierre a le pressentiment que les blasphèmes de Simon seront le point de départ d'une longue série d'erreurs et de tentatives ambitieuses qui déchireront l'Église et cette pensée abreuve son âme d'amertume[4]. Nous retrouvons ici l'opinion presque unanime des Pères de l'Église qui fait de ce personnage plus ou moins légendaire le père de toutes les hérésies.

La doctrine que les auteurs des Clémentines prêtent à Simon est assez inconsistante. C'est une sorte de marcionisme altéré par le mélange d'autres éléments. Ce que Simon veut avant tout prouver, c'est que le Dieu créateur n'est pas le Dieu suprême. Celui-ci est essentiellement bon, rien que bon, tandis que le Dieu créateur est juste, donc pas bon, la bonté étant incompatible avec la justice. Pierre s'évertue à démontrer que le Dieu créateur est à la fois juste et bon et qu'il est par conséquent le Dieu unique.

Vaincu dans les discussions publiques, Simon cède par-

1) *Hom.* II, 33, 34.
2) *Hom.* VII, 3.
3) *Hom.* II, 26.
4) *Hom.* XVI, 21.

Digitized by Google

tout le terrain à Pierre et quitte l'une après l'autre les villes de la Syro-phénicie. Pierre le poursuit sans relâche. Finalement, mystifié par le centurion Corneille qui lui fait croire qu'il vient l'arrêter, Simon s'enfuit d'Antioche à Laodicée et de Laodicée en Judée. L'auteur des *Homélies* ne le suit pas plus loin.

Il semble que c'est aux *Actes de Pierre* que l'auteur de l'*écrit primitif* et après lui les rédacteurs des *Homélies* et des *Reconnaissances* ont emprunté les personnages de Pierre et de Simon ou plutôt la mise en scène de ces deux adversaires. En tout cas, ce que nous lisons de Pierre et de Simon dans les Clémentines est en accord presque parfait avec les renseignements que nous fournissent les quelques fragments conservés des *Actes de Pierre*.

Un autre adversaire contre lequel Pierre a éventuellement à lutter, c'est Faustus. Son rôle, dans les Clémentines, est beaucoup moins important que celui de Simon. Nous avons déjà parlé de ce personnage à propos du roman des reconnaissances. Avant ses malheurs, Faustus était un païen dévot, multipliant les prières et les sacrifices. Mais il a fini par s'apercevoir de l'inutilité absolue des pratiques de dévotion[1]. Maintenant il professe qu'il n'y a ni Dieu, ni providence et que tout est soumis à l'horoscope (γένεσις) et au fatalisme astrologique. La discussion sur l'horoscope, assez développée dans les *Reconnaissances*[2], n'est qu'esquissée dans les *Homélies*[3]. Ici, Pierre se déclare incompétent en matière d'astrologie et passe la main à Clément. Finalement, la discussion sur l'astrologie est pour ainsi dire escamotée. Pierre revient souvent, au cours des *Homélies*, sur la providence ; mais la réponse aux objections de Faustus sur ce point particulier[4] y est beaucoup moins étendue que dans les *Reconnaissances*[5].

1) *Hom.* XIV, 3.
2) *Reconn.*, l. IX, 12-32.
3) *Hom.* XIV, 3-7, 11.
4) *Hom.* XV, 3-4.
5) *Reconn.*, l. VIII, 7-57.

Digitized by Google

Les autres interlocuteurs de Pierre ne sont pas pour lui des adversaires, mais des disciples respectueux et dociles. Avec eux, pas de discussions proprement dites, mais de simples explications et des exhortations. Les principaux de ces interlocuteurs sont Clément, ses deux frères Nicète et Aquila et Zachée, l'ancien publicain qui reçut Jésus sous son toit.

Il est à remarquer que, dans les *Homélies*, le personnage de Clément manque totalement d'unité. Dans les discussions avec Appion, comme nous l'avons vu, c'est un païen converti au judaïsme : là il n'est plus que Juif. Dans le reste de l'ouvrage, c'est un païen converti au christianisme. Cette contradiction tient à ce que l'auteur des *Homélies*, d'une part, a transcrit à peu près telle quelle, sans refonte appréciable, la première partie de l'ouvrage juif d'apologétique qu'il avait découvert, et, d'autre part, a substitué le nom de Clément à celui de l'apologiste juif qui, dans la source, discutait avec Appion[1]. Il a sans doute cru donner par là à l'ensemble de son œuvre une certaine unité, mais il en a du même coup dépouillé le personnage de Clément.

Deux traditions romaines se rattachaient au nom de Clément. D'après la première, Clément était l'un des successeurs de Pierre sur le siège de Rome et l'auteur de la célèbre *Épître aux Corinthiens ;* d'après l'autre, Clément était un consul, membre de la famille impériale, mis à mort pour la foi chrétienne sous le règne de Domitien. L'auteur de l'*écrit primitif* combine ces deux traditions en les modifiant un peu : son Clément est à la fois le successeur immédiat de Pierre comme évêque de Rome et un membre de la famille impériale ; seulement ce n'est plus à la maison des Flaviens qu'il appartient, mais à celle de Tibère.

Il faut avouer que l'idée d'aller chercher un Clément, évêque de Rome, pour en faire le héros de son livre est assez singulière de la part d'un Oriental, s'il est vrai, comme

1) Voir ci-dessus *Les discussions avec Appion.*

Digitized by Google

le prétendent Bousset, Heintze et Schmidt, que l'*écrit primitif* ait été composé en Syrie. L'on comprend que, malgré les fortes raisons qui militent en faveur de l'origine orientale de l'*écrit primitif*, Waitz persiste toujours à le croire d'origine romaine. Il y a là un problème qui est encore loin d'être complètement élucidé. (V. Waitz, *Die Pseudoclementinen und ihre Quellenschriften*, dans *Zeitschrift für die N. T. Wissenschaft*, 28. Band, 1929, p. 270-272).

DOCTRINE DE PIERRE

Voici les principaux points de doctrine débattus dans les discussions ou exposés dans les instructions et les prédications : l'unité divine, le Vrai Prophète, les syzygies, la Bible et la véritable Loi mosaïque, les âmes humaines, les anges, les démons et leur prince, le christianisme et le judaïsme.

Ce sont les points sur lesquels l'enseignement des *Homélies* s'écarte plus ou moins de celui de la grande Église et qui, par conséquent, présentent un intérêt particulier. Les *Reconnaissances*, retouchées par leur traducteur Rufin, se rapprochent beaucoup plus que les *Homélies* de l'orthodoxie catholique.

L'UNITÉ DIVINE

L'unité divine fait le fond des Clémentines ; elle est le centre vers lequel tout converge. Il en est question presque à chaque page. Et cela se comprend : Pierre a devant lui des païens qu'il s'agit de convertir. Or ces païens sont tous polythéistes. Il faut donc avant tout leur faire comprendre qu'il n'y a qu'un seul Dieu et que ce Dieu est celui des Juifs[1].

1) *Hom.* XVI, 14.

Digitized by Google

Contre le paganisme et l'idolâtrie, l'argumentation de Pierre ne s'élève pas au-dessus du niveau de la polémique juive ordinaire. Ce sont toujours les mêmes tirades, renouvelées de l'Ancien Testament : les idoles ne sont que de la matière inanimée, qui serait beaucoup mieux employée à fabriquer des ustensiles utiles[1] ; ces prétendus dieux, loin de pouvoir protéger leurs fidèles, sont absolument incapables de se défendre eux-mêmes[2]. Arguments faciles qu'on peut retourner contre toute religion possédant un culte tant soit peu matériel : les saints dont on vole les statues, l'eucharistie qu'on profane alors qu'elle est Jésus-Christ lui-même présent en personne, se montrent tout aussi passifs et aussi impuissants que les idoles du paganisme. Mais, dans les premiers siècles chrétiens, l'Église, sur ce point, ne donnait pas de prise aux païens et ceux-ci ne pouvaient lui rétorquer ses invectives : car elle n'admettait, en général, ni statues ni images, et l'eucharistie, telle qu'elle est comprise aujourd'hui, n'existait pas encore.

Dans les discussions avec Appion[3], l'argumentation de Clément contre l'immoralité des légendes mythologiques et contre la fantaisie et l'arbitraire de leur interprétation allégorique est plus sérieuse et d'un ton plus élevé que les banales diatribes de Pierre contre les idoles.

Mais Pierre ne trouvait pas seulement devant lui l'idolâtrie vulgaire ; il avait aussi à lutter contre le polythéisme restreint et bien plus dangereux[4] dont Simon s'était fait le zélé propagandiste. Au fond, l'hérésie qu'on met ici au compte de Simon, c'est le marcionisme, d'après lequel le Dieu créateur et législateur n'est pas le Dieu suprême. Celui-ci, jusqu'à ces derniers temps, est resté totalement inconnu, tandis que le Dieu créateur et législateur est connu depuis longtemps[5] ; en outre, ce Dieu suprême, comme nous

1) *Hom.* X, 7, 8.
2) *Hom.* X, 22.
3) *Hom.* IV, V, VI.
4) *Hom.* III, 2, 3.
5) *Hom.* III, 2 ; XVII, 4 ; XVIII, 4.

Digitized by Google

l'avons déjà vu, est essentiellement bon et rien que bon, tandis que le Dieu créateur et législateur est juste, donc pas bon, la bonté étant incompatible avec la justice[1]. Par conséquent il y a au moins deux dieux : le Dieu suprême et bon, et le Dieu créateur et législateur, dont la justice est l'attribut distinctif. Simon semble même dédoubler le second Dieu de Marcion en créateur et en législateur, de sorte qu'il y aurait trois Dieux ; du moins on lui fait dire : « Le Dieu suprême a envoyé deux dieux, dont l'un a créé le monde et l'autre a donné la Loi[2]. » Tout cela, Simon prétend le démontrer par de nombreux textes tant de l'Ancien que du Nouveau Testament.

Dans les longues discussions qui remplissent la première partie de l'*Homélie* III et les *Homélies* XVII et XVIII presque en entier, Pierre réfute, point par point, les arguments de Simon et s'efforce de prouver, également par les Écritures, que c'est le même Dieu qui est à la fois juste et bon : bon, en mettant la création entière au service de l'homme (III, 36), « en montrant maintenant sa longanimité envers les pécheurs repentants et en les accueillant ; juste, comme devant, au jour du jugement, rémunérer chacun selon ses mérites » (XVIII,3). Il conclut qu'il n'y a qu'un seul Dieu, le Dieu des Juifs (XVI, 14), à la fois créateur et législateur. Et il termine en proclamant son indéfectible attachement au Dieu créateur, fût-il même mauvais, pour l'unique raison qu'il est son créateur et son père (XVIII, 22).

Cette unité de Dieu est si absolue qu'il n'est jamais question, à proprement parler, de la Trinité. On rencontre bien, à propos du baptême, la formule trinitaire : *au nom du Père, du Fils, du Saint-Esprit*, mais une fois seulement et en passant[3]. *L'invocation trois fois bienheureuse*, qui est plusieurs fois mentionnée, peut également être considérée

1) *Hom.* XVII, 4, 5 ; XVIII, 1, 2, 3.
2) *Hom.* III, 2.
3) *Hom.* XI, 26.

Digitized by Google

comme une allusion à cette formule trinitaire employée au moment de la triple immersion. Mais il est évident que la Trinité ne tient aucune place dans les préoccupations des auteurs des Clémentines et qu'ils n'en ont même pas une idée nette.

Pour Pierre, Jésus-Christ lui-même n'est pas Dieu. « Notre Seigneur, dit-il, ne s'est jamais lui-même proclamé Dieu, mais il a avec raison déclaré bienheureux celui qui l'a appelé Fils du Dieu ordonnateur de l'univers[1]. » Et Pierre, dans une explication embrouillée qui sent l'arianisme, s'empresse de montrer que cette qualité de Fils de Dieu, encore que véritable, n'entraîne pas l'identité avec Dieu. « Si les âmes humaines elles-mêmes sont appelées des dieux, alors qu'y a-t-il d'extraordinaire que le Christ soit qualifié de Dieu ? Il n'a que ce qu'ont tous les autres[2]. »

En dehors de la formule trinitaire, il est plusieurs fois question du *Saint-Esprit*, de *l'Esprit divin*, mais dans les termes mêmes qu'employaient les Juifs et sans aucun rapport avec la Trinité chrétienne. La même remarque s'applique à la mention, qu'on rencontre une fois[3], de la *Sagesse* personnifiée.

D'ailleurs l'idée que les auteurs des Clémentines se font de Dieu est incompatible avec la notion de Trinité. Ils professent en effet l'anthropomorphisme le plus résolu. Dieu, si infini qu'il soit, a une forme, une figure, un corps, des membres et il est dans un lieu. La forme de Dieu est celle même du corps humain ; car l'homme visible est l'image du Dieu invisible[4]. Et ce n'est pas par son âme, comme on l'enseigne aujourd'hui, que l'homme est l'image de Dieu, c'est par son corps. « Le Dieu véritable, dit Pierre, est celui dont le corps humain porte la forme. C'est pour cela, c'est en considération de la forme de la divinité, que le ciel et

1) *Hom.* XVI, 15.
2) *Hom.* XVI, 16.
3) *Hom.* XVI, 12.
4) *Hom.* XVII, 7.

Digitized by Google

tous les astres, bien que supérieurs à l'homme par leur essence, ont consenti à servir cet être inférieur à eux par son essence[1]. » « Ceux qui honorent la statue d'argile d'un roi adressent ces honneurs à celui dont l'argile porte l'image ; de même la création tout entière sert avec joie l'homme sorti de la terre, parce qu'elle voit en lui l'image de Dieu[2]. » D'ailleurs, si Dieu n'avait ni forme, ni figure, « il ne pourrait être vu de personne, ni, par conséquent, exciter le désir de personne. Car l'esprit, ne voyant pas les traits de Dieu, est vide de lui[3] ». « Sans forme, il ne peut y avoir de beauté capable de s'attirer l'amour de quelqu'un et l'on ne saurait voir un Dieu dépourvu de forme[4]. » « C'est donc à cause de l'homme que Dieu a la plus belle forme, c'est pour que ceux qui ont le cœur pur puissent le voir et se réjouissent à sa vue en compensation des maux qu'ils ont endurés ici-bas[5]. » « Dieu a tous les membres, mais non pour s'en servir : car il n'a pas des yeux pour voir par eux, puisqu'il voit de partout, son corps étant incomparablement plus lumineux que l'esprit par lequel nous voyons et plus brillant que tout, à tel point qu'en comparaison avec lui la lumière du soleil est réputée ténèbres[6]. » Enfin Dieu est dans un lieu et Pierre s'évertue à démontrer, dans un bafouillage à peu près inintelligible, que « le lieu de Dieu, c'est le non-être[7] ».

Dieu est donc ἐνσώματος, *doué d'un corps*, selon l'expression de Méliton, qui professait sur ce point la même doctrine que le saint Pierre des Clémentines. Sans doute ce corps, comme du reste celui des anges, n'est pas de chair, mais d'une substance plus ténue et plus subtile. En tout cas, si Dieu est ἄσαρκος, *sans chair*[8], il n'est pas ἀσώματος,

1) *Hom.* III, 7. — Cf. *Hom.* XVI, 19, où la même idée est développée à peu près dans les mêmes termes.
2) *Hom.* XVI, 19.
3) *Hom.* XVII, 11.
4) *Hom.* XVII, 10.
5) *Hom.* XVII, 7.
6) *Hom.* XVII, 7.
7) *Hom.* XVII, 8.
8) *Hom.* XVII, 16.

Digitized by Google

sans corps. Un Dieu si complètement *anthropomorphe*, possédant la forme, la figure, les membres et le corps de l'homme, ne se prête guère aux spéculations trinitaires, bien que Tertullien ait cru à la fois à la corporéité de Dieu et à la Trinité.

LE VRAI PROPHÈTE

« Voici, dit Pierre aux Sidoniens, la religion fixée par Dieu : n'adorer que lui seul et croire à l'unique Prophète de la vérité[1]. » Après le dogme fondamental de l'unité divine, le point le plus important et surtout le plus original des Clémentines, c'est leur théorie du Vrai Prophète.

Qu'est-ce que le Vrai Prophète, le Prophète véridique (ὁ ἀληθὴς προφήτης), le Prophète de la vérité (ὁ τῆς ἀληθείας προφήτης) ?

Il faut d'abord écarter toute idée de divinité. Le Vrai Prophète ne possède à aucun degré la nature divine. C'est un homme comme les autres. Mais il a ceci de particulier, qu'il est perpétuellement assisté par l'Esprit divin, qui lui est indissolublement uni. De là son infaillibilité et l'étendue illimitée de sa science. « Le Prophète de la vérité, dit Pierre, est celui qui connaît toutes les choses de tous les temps, les choses passées comme elles ont été, les présentes comme elles sont, les futures comme elles seront ; il est infaillible, miséricordieux ; seul, il a reçu mission de montrer le chemin de la vérité[2]. » Bref, sa science est celle même de l'Esprit saint dont il est l'organe.

Entre le Vrai Prophète et les autres soi-disant prophètes, pas de comparaison possible. Lui seul est l'habitacle, et l'habitacle permanent, de l'Esprit saint. « Ce sera le comble de la piété de refuser la possession de cet Esprit à tout autre et de l'attribuer à lui seul... Il est le seul véritable

1) *Hom.* VII, 8.
2) *Hom.* II, 6.

Digitized by Google

prophète[1]. » Pour les auteurs des Clémentines, les autres prophètes sont tous sujets à caution. C'est qu'il y a « deux genres de prophéties. L'une de ces prophéties est mâle »; elle se rattache directement à Adam et ne se continue qu'en Moïse et en Jésus. L'autre prophétie est femelle et se rattache à Eve[2]; c'est de celle-ci que dérivent toutes les autres prophéties. Or « le mâle est tout entier vérité, la femelle est tout entière erreur, et celui qui est né du mâle et de la femelle tantôt ment et tantôt dit la vérité[3] ». « C'est pourquoi nous ne devons écouter que le seul et unique Prophète de la vérité, sachant bien que la parole qui est la semence d'un autre, étant entachée d'adultère, est rejetée par l'époux hors de son royaume[4]. »

La raison d'être du Vrai Prophète, c'est l'incapacité absolue dont est frappé l'esprit humain de découvrir par lui-même la vérité religieuse. « Ceux qui jamais ont désiré connaître la vérité, mais n'ont pas eu le bonheur de l'apprendre de ce prophète, ne l'ont pas trouvée et sont tous morts en la cherchant[5]. » « C'est justement ce qui est arrivé aux philosophes de la Grèce et aux sages des pays barbares[6] ». Clément lui-même est un exemple vivant de cette impuissance : après avoir ardemment étudié la question de l'immortalité de l'âme et interrogé sur ce point essentiel toutes les philosophies, il a dû constater que toutes ses recherches étaient inutiles et qu'il n'arrivait à aucune certitude[7]. « Si donc, mon cher Clément, lui dit Pierre, tu veux connaître les volontés de Dieu, c'est de ce prophète seul que tu peux les apprendre, parce que seul il sait la vérité. Car si un autre homme en sait quelque chose, il tient sa science de ce prophète ou de ses disciples[8]. » « Le propre du prophète,

1) *Hom.* III, 20, 21.
2) *Hom.* III, 22, 23.
3) *Hom.* III, 27.
4) *Hom.* III, 28.
5) *Hom.* II, 6.
6) *Hom.* II, 7.
7) *Hom.* I, 1-5.
8) *Hom.* II, 12.

Digitized by Google

c'est de révéler la vérité, tout comme le propre du soleil est d'amener le jour[1]. » « Il faut donc, mettant de côté tout le reste, ne s'en rapporter qu'au seul Prophète de la vérité[2]. »

Mais où trouver le Vrai Prophète ? « Il est facile, nous répond Pierre, de le découvrir[3]. » C'est à sa prescience que nous le reconnaîtrons. « S'il nous a prédit un événement que nous constatons s'être exactement réalisé, c'est avec raison que, en considération des événements déjà accomplis, nous lui accordons notre confiance également pour les événements à venir, puisque non seulement il sait, mais il sait d'avance[4]. »

« Il faut donc, avant tout, soumettre les annonces prophétiques à une critique serrée et chercher ainsi le prophète ; puis, quand nous l'avons reconnu, suivre sans aucune hésitation tous les autres articles de son enseignement... Si même il y en a un qui ne nous paraît pas juste, nous devons savoir que ce n'est pas le prophète qui a mal parlé, mais que c'est nous qui n'avons pas compris ce qu'il a bien dit[5]. » Donc, recherche diligente du Vrai Prophète, puis foi aveugle en sa parole quelle qu'elle soit : car il est l'organe même de Dieu. « Si quelqu'un refuse à un tel homme, je veux dire à l'homme doué de prescience grâce à l'Esprit divin qui réside en lui, la connaissance de la vérité,... n'est-il pas dépourvu de raison[6] ? »

Qui est le Vrai Prophète ? — Pratiquement et actuellement, c'est-à-dire au moment où Pierre exerce son apostolat, le Vrai Prophète est Jésus. Mais le premier à qui cette mission a été dévolue, c'est Adam. Adam n'a jamais commis le péché que la Genèse lui impute faussement[7].

1) *Hom.* II, 6.
2) *Hom.* II, 9.
3) *Hom.* II, 9.
4) *Hom.* II, 10.
5) *Hom.* II, 11.
6) *Hom.* II, 10. — Sur la définition du Vrai Prophète, sa nécessité, la manière de le découvrir, la foi à lui accorder. voir *Hom.* I, 18, 19. 20, où toutes ces questions sont traitées en abrégé.
7) *Hom.* III, 17. 21.

Digitized by Google

Créé à l'image de Dieu et sorti directement de ses mains, « il était un prophète véridique et savait tout... Il fixa, pour tous les hommes, une *loi éternelle*, qui ne peut être ni brûlée par des ennemis, ni falsifiée par quelque impie, qui n'est point cachée dans un endroit unique, mais peut être lue par tous[1] ». « Si les hommes avaient voulu embrasser d'eux-mêmes ce qui est conforme à la raison, il n'y aurait eu besoin ni de Moïse ni de la venue de Jésus[2]. »

Mais les hommes oublièrent vite la *loi éternelle* qui leur avait été révélée par Adam. Aussi Dieu suscita-t-il un nouveau Prophète de la vérité dans la personne de Moïse. Celui-ci ne s'adressa qu'au peuple juif, qui devint ainsi l'unique dépositaire de la *loi éternelle*. Enfin voulant étendre à toutes les nations de la terre le bienfait de cette loi, Dieu a envoyé son Esprit saint habiter en Jésus, élevant ainsi celui-ci à l'éminente dignité de Prophète de la vérité.

Ainsi donc Adam, Moïse et Jésus sont les trois incarnations successives du Vrai Prophète, « qui, depuis le commencement du monde, traverse tous les âges en changeant à la fois de forme et de nom, jusqu'à ce que, arrivé enfin au temps qui est le sien et oint par la miséricorde de Dieu en récompense de ses travaux et de ses peines, il jouisse pour toujours du repos[3] ». Non pas que la personne de Jésus soit identique à celle de Moïse et à celle d'Adam ; ce sont trois hommes différents. Mais tous trois ont été chargés de la même mission, tous trois ont prêché aux hommes la même doctrine, tous trois ont été unis de la même manière, intime et permanente, avec l'Esprit divin. On peut dire qu'Adam, Moïse et Jésus ne sont qu'un seul et même Prophète de la vérité, puisque ce qui compte en eux, ce n'est pas l'homme mortel, mais l'Esprit saint, toujours le même, qui a fait d'eux ses organes infaillibles.

Désormais, c'est Jésus qui est le Vrai Prophète. Il a pris

1) *Hom.* VIII, 10.
2) *Hom.* VIII, 5.
3) *Hom.* III, 20.

Digitized by Google

soin lui-même de nous avertir qu'il était l'héritier direct de la mission et des prérogatives de Moïse. « Je suis, a-t-il dit, celui au sujet duquel Moïse a prophétisé en ces termes : Le Seigneur votre Dieu vous suscitera d'entre vos frères un prophète comme moi ; écoutez-le en tout ; car quiconque n'écoutera pas ce prophète, mourra[1]. » « C'est pourquoi, ajoute Pierre, il est impossible, sans son enseignement, de jamais arriver à la vérité qui sauve... Car la vérité n'a été et n'est que dans les paroles de notre Jésus[2]. » Du reste, entre la doctrine de Jésus et celle de Moïse, il n'existe, dit Pierre, aucune différence. C'est la même *loi éternelle* de Dieu. Par conséquent, le judaïsme et le christianisme se valent[3]. « Comme l'enseignement transmis par Moïse et par Jésus est le même, Dieu accueille favorablement l'homme qui croit à l'un des deux[4]. » Et cet enseignement se résume en ces mots : « Il n'y a qu'un seul Dieu, le monde est son ouvrage ; ce Dieu, étant juste, rendra très certainement un jour à chacun selon ses œuvres[5]. »

Cette étrange doctrine du Vrai Prophète est développée à la fois dans les *Homélies* et les *Reconnaissances*, preuve qu'elle remonte au moins à leur source commune, l'*écrit primitif G*. Mais l'auteur de G lui-même ne l'a pas inventée ; il l'a puisée dans les *Cérygmes*. Nous savons en effet par les *Reconnaissances*[6] que le discours sur le Vrai Prophète formait le premier des dix livres composant les *Cérygmes :* « Primus ergo liber ex his quos prius misi ad te continet de vero propheta ». Et cette information des *Reconnaissances* est confirmée par l'*Homélie* I, 20, où Clément rappelle à Jacques qu'il lui a envoyé jadis les enseignements de Pierre sur le Prophète de la vérité. Or l'écrit rédigé par Clément et envoyé *jadis* à Jacques, antérieurement au présent *Abrégé*

1) *Hom.* III, 53.
2) *Hom.* III, 54.
3) *Hom.* VIII, 5-7.
4) *Hom.* VIII, 6.
5) *Hom.* II, 12.
6) *Reconn.*, l. III, 75.

Digitized by Google

des prédications de Pierre au cours de ses voyages, n'est autre que les *Cérygmes*.

Peut-être même peut-on remonter encore plus haut que les *Cérygmes*. La soif de la certitude, le besoin d'une révélation divine, l'opposition entre la science humaine et la foi, l'extrême importance donnée à la *connaissance*, c'est-à-dire, au fond, à la *gnose*, tout cela nous transporte dans des milieux plus ou moins gnostiques ou néo-platoniciens, tels qu'on les rencontrait à Alexandrie. C'est peut-être là qu'a été tout d'abord élaborée la doctrine du Vrai Prophète avant de passer dans les *Cérygmes* judéo-chrétiens[1].

LES SYZYGIES

Une autre doctrine, non moins originale que celle du *Vrai Prophète*, c'est la *règle de la syzygie* ou des appariements, ὁ τῆς συζυγίας κανών.

« Dieu, nous dit Pierre, a divisé tous les extrêmes en couples opposés[2]. » Parmi les œuvres de Dieu, nous voyons les couples ciel et terre, jour et nuit, lumière et feu, soleil et lune, vie et mort. Dans les choses humaines, mêmes appariements, mais avec une différence essentielle. « Tandis que ce sont les premières œuvres de Dieu qui sont supérieures et les secondes qui sont inférieures, chez les hommes c'est le contraire que nous constatons : les premières choses sont inférieures, les secondes supérieures[3]. » C'est ainsi que nous avons les couples Caïn-Abel, Ismaël-Isaac, Ésaü-Jacob, Aaron-Moïse, Jean-Baptiste-Jésus. Dans chacun de ces couples, l'élément mauvais ou du moins inférieur précède l'élément supérieur : l'injuste Caïn naquit avant le juste Abel, Ismaël avant Isaac, l'impie Ésaü avant le pieux Jacob,

1) Cf. *Le Vrai Prophète des Clémentines*, par Lucien Cerfaux, dans *Recherches de science religieuse, Mélanges Grandmaison*. t. XVIII, février-avril 1928.
2) *Hom.* II, 15.
3) *Hom.* II, 16.

Digitized by Google

Jean-Baptiste avant Jésus, et ainsi des autres. « Tout se présente à notre vue sous une forme double et opposée : premièrement la nuit, ensuite le jour ; d'abord l'ignorance, puis la connaissance ; en premier lieu la maladie, en second lieu la guérison. De même l'erreur apparaît en ce monde la première, et ce n'est qu'ensuite que survient la vérité, comme le médecin ne vient qu'après que la maladie s'est déclarée[1]. »

Cette *règle des appariements* semble, à première vue, bien anodine. Mais, aux yeux de Pierre, elle est d'une importance capitale et d'une application apologétique immédiate. Simon le magicien et Simon-Pierre forment un couple, une syzygie. Or c'est Simon le magicien qui est entré en scène le premier. Partout il précède Pierre, qui ne fait que le suivre. Il est donc le premier élément du couple. Or, d'après la règle de la syzygie, le premier élément, chez les hommes, est toujours mauvais ou du moins inférieur, tandis que le second est bon et supérieur. Simon est donc nécessairement le suppôt du mal et l'apôtre de l'erreur, tandis que Pierre est l'apôtre de la vérité. A elle seule, la règle de la syzygie suffit pour confondre Simon. Si on connaissait bien la règle de la syzygie, dit Pierre, on saurait « quel est ce Simon qui m'a précédé[2] ». « En se guidant sur cet ordre de succession, on pouvait comprendre de qui relève Simon, qui est venu le premier, avant moi, vers les nations, et de qui je relève, moi qui suis venu après lui et qui lui ai succédé comme la lumière aux ténèbres, la science à l'ignorance, la guérison à la maladie[3]. » Aussi Pierre rappelle-t-il fréquemment cette règle à son entourage. « Il vous faut, frères, considérer la vérité de la règle de la syzygie. En tenant les yeux fixés sur cette règle, on ne peut pas s'égarer[4]. »

Cette théorie des appariements se retrouve, mais bien

1) *Hom.* II, 33.
2) *Hom.* II, 18.
3) *Hom.* II, 17.
4) *Hom.* II, 33.

Digitized by Google

moins développée, dans les *Reconnaissances*[1]. C'est donc qu'elle était déjà énoncée dans l'*écrit primitif* G. L'auteur de G l'aura sans doute tirée du livre VI des *Cérygmes*.

LA BIBLE ET LA LOI MOSAIQUE

Après les doctrines de l'unité divine, du Vrai Prophète, de la règle de la syzygie, le point sur lequel les Clémentines insistent le plus, c'est la distinction entre les parties véridiques et les parties mensongères des Écritures.

Dans les questions bibliques, les auteurs des Clémentines font preuve d'un véritable esprit critique et d'une surprenante liberté d'appréciation. Ils ont assez nettement aperçu les contradictions et les erreurs dont la Bible est remplie. Ils n'ont point cherché à nier l'évidence, ni tenté de concilier, par des tours de force exégétiques, des choses inconciliables.

« Beaucoup d'erreurs contre Dieu ont été ajoutées aux Écritures », dit Pierre[2]. Et il en énumère avec complaisance un assez grand nombre : « Mensonge, s'écrie-t-il, ce mot de l'Écriture : « Dieu réfléchit », comme on le dit de l'homme qui se sert du raisonnement à cause de son ignorance ». Et encore : « Le Seigneur tenta Abraham », pour savoir s'il persévérerait. De même ces paroles de l'Écriture : « Descendons et allons voir s'ils agissent conformément à la clameur qui est venue jusqu'à moi ; sinon, pour que je le sache. » Et Pierre conclut : « Pour ne pas m'étendre indéfiniment sur ce sujet, toutes les paroles qui imputent à Dieu l'ignorance ou quelque autre faiblesse, étant réfutées par d'autres paroles qui disent le contraire, sont convaincues de fausseté[3]. »

Les Écritures étant ainsi un mélange de vrai et de faux,

1) *Reconn.*, l. III, 59. 61.
2) *Hom.* II, 38.
3) *Hom.* III, 43. — Voir d'autres exemples d'erreurs scripturaires *Hom.* II, 43, 44, 52.

Digitized by Google

il est impossible de s'appuyer sur elles pour découvrir ou démontrer la vérité. « Le premier venu qui forgera à son gré une doctrine nouvelle, plausible à ses yeux, et scrutera ensuite les Écritures, pourra facilement tirer d'elles un grand nombre de témoignages en faveur du dogme de son invention. Comment donc pourrait-on s'appuyer sur elles contre Dieu, puisqu'on trouve en elles tout ce qu'on veut[1] ? » « Quelle que soit l'opinion qu'on soutienne, on trouvera toujours dans les Écritures, comme on voudra et sur le sujet qu'on voudra, des preuves toutes prêtes. Car il y a de tout dans les Écritures[2]. »

D'où vient donc que la Bible soit ainsi à peu près inutilisable ? — C'est qu'elle n'est pas l'authentique Loi de Moïse. Celui-ci n'a rien écrit ; c'est par voie de tradition orale qu'il a transmis à la postérité la Loi de Dieu. Ceux qui, après sa mort, ont entrepris de la mettre par écrit, n'étant pas eux-mêmes prophètes, l'ont faussée en beaucoup de points. « La Loi de Dieu, dit Pierre, fut, par le ministère de Moïse, donnée sans être écrite à soixante-dix hommes sages, chargés de la transmettre afin qu'elle pût servir de règle de vie aux générations successives. Après l'assomption de Moïse, quelqu'un la mit par écrit, mais en tout cas ce ne fut pas Moïse... Moïse ne l'a pas consignée par écrit. Ceux qui l'ont écrite, par le fait même qu'ils n'en ont pas prévu la disparition, sont convaincus d'ignorance et par conséquent n'étaient pas des prophètes[3]. » « Peu de temps après (la mort de Moïse), la Loi, ayant été mise par écrit, reçut un certain nombre d'additions contenant des erreurs contre le Dieu unique, créateur du ciel et de la terre[4]. »

Pourquoi Dieu a-t-il permis cette adultération de sa Loi ? — « Cela, répond Pierre, a été fait avec raison et jugement pour permettre de distinguer les hommes qui osent

1) *Hom.* III, 9.
2) *Hom.* III. 10.
3) *Hom.* III, 47.
4) *Hom.* II, 38.

Digitized by Google

écouter avec plaisir les choses écrites contre Dieu et ceux qui, dans leur ardent amour pour Dieu, non seulement n'ajoutent pas foi aux paroles dites contre lui, mais ne supportent même en aucune façon de les entendre[1]. » C'est donc pour servir d'épreuve que les passages contre Dieu ont été ajoutés aux Écritures[2]. « Car, dit Pierre, rien n'arrive sans raison : même les mensonges des Écritures ont un but légitime, celui de servir d'épreuve[3]. » En lisant un passage défavorable à Dieu, l'impie se réjouit et y donne son adhésion, tandis que l'homme pieux se sent révolté et le rejette avec horreur. Ainsi se fait la discrimination des bons et des méchants. « Les impies, dit Pierre, laissant de côté les innombrables témoignages rendus par les Écritures en faveur de Dieu, recherchent avec un soin jaloux ce qui a été dit contre lui et font ressortir ces blasphèmes avec joie[4]. »

Puisqu'il y a dans les Écritures « des paroles de bon aloi et d'autres de mauvais aloi[5] », « tout homme qui désire être sauvé doit se faire, suivant la parole du Maître, juge des livres qui ont été écrits dans le but de nous tenter. Car il a dit : « Soyez des banquiers éprouvés. » Or, si l'on a besoin de banquiers, c'est que, à la bonne monnaie, se trouve mélangée aussi de la fausse[6] ».

Mais comment exercer ce jugement ? Comment discerner et reconnaître les passages véridiques et les passages mensongers des Écritures ? — A trois signes : 1° « Tout ce qui a été dit ou écrit contre Dieu est un mensonge[7] », et par conséquent tout ce qui est favorable à Dieu est la vérité. 2° La création étant « le document écrit de la main même de Dieu[8] », « toutes les paroles des Écritures qui s'accordent avec la création faite par lui sont vraies, et toutes celles

1) *Hom.* II, 38.
2) *Hom.* II, 39.
3) *Hom.* III, 4.
4) *Hom.* II, 40.
5) *Hom.* III, 50.
6) *Hom* XVIII, 20.
7) *Hom.* II, 40.
8) *Hom.* III, 45.

Digitized by Google

qui sont en désaccord avec elle sont fausses[1] ». « Celles-ci n'ont pas été écrites de la main d'un prophète. Voilà pourquoi elles sont en opposition manifeste avec la main du Dieu créateur de l'univers[2]. » 3° Enfin, le Vrai Prophète, c'est-à-dire ici Jésus, ayant été envoyé pour remettre au point la loi de Moïse déformée par des faussaires, « c'est en suivant avec docilité l'enseignement de Jésus qu'on apprendra à discerner dans les Écritures la vérité de l'erreur[3] ».

Ainsi donc la Loi de Dieu, cette Loi éternelle dont Adam, Moïse et Jésus ont été successivement les interprètes, n'est pas à chercher dans l'Écriture, mais dans la tradition orale. Cette tradition orale n'a jamais été interrompue chez le peuple juif. Les soixante-dix Anciens en ont été les premiers dépositaires et maintenant elle se perpétue par le ministère des scribes et des docteurs. Car « c'est à ceux-ci qu'a été confiée la chaire de Moïse[4] et la clef du royaume, c'est-à-dire la connaissance (la gnose), cette clef qui peut seule ouvrir la porte de la vie éternelle[5] ». Sans doute ce sont souvent des dépositaires infidèles, mais enfin « ils sont au courant des enseignements véritables de la véritable Loi[6] ».

Cette doctrine d'après laquelle la Loi de Dieu a été conservée non par l'Écriture, mais par la tradition, et cela uniquement dans le sein du peuple juif, est essentiellement judéo-chrétienne. Nous la voyons déjà insinuée dans la *Lettre de Pierre* et l'*Engagement solennel*, qui faisaient partie des *Cérygmes*. Cette doctrine flattait l'orgueil des Juifs et leur réservait le monopole de la vérité religieuse. Les chrétiens venus de la gentilité avaient beau posséder la Bible juive: ils n'en étaient guère plus avancés pour cela, puisque ce qu'ils avaient entre les mains n'était qu'un mélange presque inextricable de vérités et d'erreurs. S'ils voulaient avoir

1) *Hom.* III, 42.
2) *Hom.* III, 46.
3) *Hom.* III, 49.
4) *Hom.* XI, 29.
5) *Hom.* III, 18.
6) *Hom.* III, 51.

Digitized by Google

la vérité pure, il leur fallait recourir aux Juifs, les seuls dépositaires des « enseignements véritables de la véritable Loi ».

LES AMES HUMAINES, LES ANGES, LES DÉMONS ET LEUR PRINCE

A propos de ces êtres, il ne peut être question de spiritualité proprement dite, au sens où nous entendons ce mot aujourd'hui. Si Dieu, comme nous l'avons vu, a un corps, à plus forte raison les âmes, les anges et les démons en ont-ils. Seulement ce corps n'est pas de chair, mais d'une substance plus déliée et plus subtile. « Les âmes humaines sont des gouttes de pure lumière[1] ; » les anges sont de feu ; les démons aussi sont de feu, mais de feu mélangé à une matière plus grossière.

Les âmes humaines survivent toutes à leur séparation d'avec le corps. Mais sont-elles absolument et dans tous les cas immortelles ? Sur ce dernier point, l'enseignement des Clémentines est sujet à d'étranges variations. Parfois les âmes humaines sont présentées comme immortelles par nature, d'autres fois comme susceptibles d'être anéanties après un temps plus ou moins long. « Elle est immortelle, l'âme des impies eux-mêmes, pour qui il vaudrait mieux qu'elle ne le fût pas. Châtiée d'un supplice éternel par le feu inextinguible et ne mourant pas, elle ne peut, pour son malheur, prendre fin[2]. » « Les âmes humaines sont incapables par nature de mourir[3]. » Ailleurs on nous dit expressément tout le contraire : ce n'est plus l'âme des damnés qui est immortelle, c'est seulement le feu qui est éternel. « Quant à ceux qui ne se seront pas repentis, ils trouveront leur fin par le supplice du feu... Après avoir été tourmentés

1) *Hom.* XX, 9.
2) *Hom.* XI, 11.
3) *Hom.* XX, 9.

Digitized by Google

par le feu éternel pendant des temps déterminés et fort longs, ils seront anéantis. Car ils ne peuvent plus exister éternellement, après s'être rendus coupables d'impiété envers le Dieu éternel et unique[1]. » Naturellement l'âme du juste est assurée de l'immortalité bienheureuse. Ainsi donc, Pierre enseigne tantôt que l'âme est immortelle par nature, tantôt qu'elle ne l'est pas et peut être anéantie.

La théorie de la damnation est assez bizarre. « Ce n'est pas Dieu qui condamne ; ce sont les mauvaises actions qui produisent d'elles-mêmes ce résultat[2]. » Le démon entre dans le corps de l'homme avec la nourriture, surtout quand celle-ci est de la viande consacrée aux idoles, ou avec les volutes de fumée qui se dégagent du feu des sacrifices[3]. Une fois installé à demeure dans le corps, il se soude peu à peu à l'âme. Au moment de la mort, l'âme se sépare du corps, mais reste unie au démon avec lequel elle a si longtemps cohabité. Au dernier jour, quand Dieu enverra les démons dans les ténèbres du Tartare et dans le feu éternel, l'âme suivra le démon auquel elle est indissolublement rivée. Or le feu fait les délices des démons, parce qu'il est leur élément propre, eux-mêmes étant de feu ; mais il torture cruellement les âmes : car celles-ci, étant des gouttes de pure lumière, ne supportent pas la flamme du feu qui leur est étrangère[4]. Telle est la manière, pour ainsi dire mécanique, dont s'opère la damnation. Cette doctrine ne s'accorde pas très bien avec l'enseignement général des Clémentines, d'après lequel c'est Dieu, et Dieu seul, qui exerce le jugement.

Les anges sont des esprits, mais des *esprits corporels*, si l'on peut ainsi parler. Leur corps n'est pas de chair, mais de feu. Invisible de sa nature, il peut être occasionnellement changé en chair par la puissance de Dieu : « Si quelque ange est envoyé vers un homme pour se faire voir de lui, il est

1) *Hom.* III, 6.
2) *Hom.* IX, 9.
3) *Hom.* IX, 9 et XI, 15.
4) *Hom.* IX, 9 et XX. 9.

Digitized by Google

changé en chair afin de pouvoir être vu de la chair[1]. » Cette doctrine de la corporéité des anges n'est pas particulière aux Clémentines. Presque tous les Pères, y compris saint Augustin, l'ont enseignée. « En plein moyen âge, saint Bernard n'est pas encore bien sûr de la complète spiritualité des anges, à plus forte raison de celle des démons[2]. »

Dans les Clémentines, il est peu question des bons anges. L'attention se porte principalement sur les démons.

Les démons sont des anges déchus ou des descendants d'anges déchus. Les anges de la région inférieure du ciel, venus sur la terre avec la permission de Dieu, se métamorphosèrent d'abord en toutes sortes de choses, en pierres précieuses, en or, en pourpre, en quadrupèdes, en reptiles et finalement en hommes. Par leur commerce impur avec les femmes, ils donnèrent naissance à des géants qui, par leurs monstrueux excès, désolèrent la terre et que Dieu extermina enfin jusqu'au dernier par les eaux du déluge. Ce sont les âmes de ces géants morts qui sont les démons. Ces âmes ont une taille supérieure à celle des âmes humaines, tout comme les corps des géants, qu'elles ont animés, étaient plus grands que ceux des hommes[3]. Les démons sont destinés à rester provisoirement sur la terre, puis, après le jugement dernier, à aller dans les ténèbres et le feu du Tartare, qui est d'ailleurs pour eux un délicieux séjour[4].

Cette théorie, d'après laquelle les démons tirent leur origine de la luxure des anges, est, à quelques variantes près, celle du *Livre d'Hénoch*. C'est à cet apocryphe juif que les apologistes chrétiens, Justin, Tertullien, Lactance, l'empruntèrent et elle jouit d'une grande faveur auprès des Pères des premiers siècles, à l'exception d'Origène et de ses disciples[5].

« Les démons brûlent d'entrer dans les corps des hommes.

1) *Hom.* XVII, 16.
2) *Le Prince de ce monde*, par A. Sionville, p. 15.
3) *Hom.* VIII, 12-18.
4) *Hom.* XX, 9.
5) *Le Prince de ce monde*, par A. Sionville, pp. 9-15.

Digitized by Google

Voici pourquoi. Bien qu'étant des esprits, ils désirent manger, boire et pratiquer l'union sexuelle ; mais ils en sont incapables parce que, étant des esprits, ils manquent des organes appropriés à ces fonctions. Ils entrent donc dans les corps des hommes afin de se donner pour ainsi dire les organes dont ils ont besoin pour arriver à leurs fins, soit les dents des hommes pour manger, soit leurs parties génitales pour faire l'amour[1]. » La luxure leur a donné la vie, la sensualité les guide dans leurs actions.

Mais Dieu leur a imposé une double loi : 1° « Vous ne dominerez ni ne tourmenterez aucun homme, à moins qu'il ne se soit volontairement fait votre esclave en vous adorant, en vous offrant des sacrifices et des libations, en s'asseyant à votre table ou en accomplissant quelque autre action défendue... Quant à ceux qui cherchent leur refuge dans ma Loi, non seulement vous ne les toucherez pas, mais vous leur rendrez même des honneurs et vous fuirez de devant leur face[2]. » 2° « Si quelques-uns de mes fidèles tombent dans le péché, en commettant l'adultère, en exerçant la magie, en vivant dans l'impureté ou en faisant toute autre action qui me déplaise, alors il leur faudra, sur mon ordre, souffrir quelque chose par vous ou par d'autres[3]. » Ainsi donc, d'un côté, défense absolue de toucher aux justes ; de l'autre côté, mission de châtier les pécheurs, soit les pécheurs endurcis et impénitents, soit même les fidèles qui, tombés dans quelque péché, ont besoin d'en être purifiés par la souffrance. Les démons sont ainsi constitués exécuteurs de la justice divine.

A leur tête est un chef appelé le Prince du mal, le Mauvais, le mauvais roi, le roi des impies, Satan, le diable, le roi du monde présent, le roi éphémère. La première partie de l'*Homélie* XIX est consacrée à la discussion, d'ailleurs très confuse, de l'origine du mal et du Prince du mal. Cette dis-

1) *Hom.* IX, 10.
2) *Hom.* VIII, 19.
3) *Hom.* VIII, 19.

Digitized by Google

cussion est reprise en abrégé et avec un peu plus de clarté dans les chapitres 1, 2, 3, 8, 9 de l'*Homélie* XX. La conclusion, c'est que le Mauvais tient de Dieu son origine, mais non sa malice. « Tous les êtres étant nés de Dieu, dit Pierre, le Mauvais ni n'a une autre origine, ni ne tient sa malice du Dieu créateur de toutes choses ; car la malice ne saurait se trouver en Dieu[1]. » Du reste le Mauvais n'est pas mauvais en soi et en tout point. Il n'est mauvais qu'en ce sens qu'il aime à tourmenter les pécheurs ; il ressemble un peu au Dieu juste de Marcion. « Établi par le Dieu juste pour être le bourreau des impies,... le Mauvais ne fait aucun mal en accomplissant la loi qui lui a été imposée[2]. » « C'est pourquoi le Mauvais, à la fin du monde présent, s'il a servi Dieu d'une manière irréprochable, pourra se transformer par une nouvelle combinaison et devenir bon[3]. » Cette doctrine rappelle celle d'Origène et de ses disciples, d'après laquelle le diable lui-même doit se convertir un jour.

En face du Mauvais se dresse le Bon, le bon roi, le roi des hommes pieux, le roi du siècle à venir. Quelle est au juste la nature de ce personnage ? C'est ici le point le plus obscur des Clémentines, si riches en contradictions. Évidemment, ce bon roi, c'est Jésus. Mais Jésus est représenté tantôt comme le simple successeur d'Adam et de Moïse dans le rôle de Prophète de la vérité, tantôt comme le Fils, « engendré du plus beau des mouvements de Dieu... et réellement Fils (de Dieu)[4] », sans d'ailleurs que cette dignité entraîne jamais pour lui l'égalité ou l'identité avec Dieu.

Le Bon est le roi du siècle à venir, comme le Mauvais est le roi du monde présent, le *Prince de ce monde*. « Dieu, ayant délimité deux royaumes, a constitué aussi deux périodes. Il a décidé de donner au Mauvais le monde présent, parce qu'il est petit et qu'il passe rapidement, et il a promis

1) *Hom.* XIX, 12.
2) *Hom.* XX, 9.
3) *Hom.* XX, 3.
4) *Hom.* XX, 8.

Digitized by Google

de réserver au Bon le monde à venir, parce qu'il est grand et éternel[1]. » « Chacun de ces deux rois cherche à évincer l'autre : Dieu l'a ordonné ainsi[2]. » Le Mauvais prend plaisir à châtier les pécheurs et le Bon à sauver le plus d'hommes possible. Tous deux, par ces voies opposées, réalisent également les desseins de Dieu. « Ces deux princes sont les *mains* promptes de Dieu, désirant prendre les devants pour exécuter sa volonté », ils sont sa main gauche et sa main droite. « Dieu tue de sa main gauche, c'est-à-dire par le ministère du Mauvais qui, par tempérament, prend plaisir à tourmenter les impies. Mais il sauve et fait du bien de sa main droite, c'est-à-dire par le ministère du Bon qui a été créé pour se réjouir de combler de bienfaits les justes et de les sauver[3]. »

CHRISTIANISME ET JUDAÏSME

Les *Homélies* et les *Reconnaissances* sont évidemment des livres chrétiens. Mais le judaïsme y occupe encore une place importante.

Les deux premiers documents placés en tête des *Homélies*, la *Lettre de Pierre* et l'*Engagement solennel*, sont nettement judéo-chrétiens, ce qui n'est pas surprenant, puisque ce sont des fragments authentiques des *Cérygmes*. Ici, le christianisme semble être l'apanage presque exclusif des Juifs et les chrétiens venus de la gentilité sont traités en suspects et tenus à l'écart. Les livres des *Prédications* de Pierre ne doivent être communiqués qu'à des chrétiens d'origine juive ou du moins circoncis[4]. Les *Homélies* IV, V et VI, détachées d'un ouvrage apologétique juif, n'offrent aucune trace réelle de christianisme. Là, Clément est un païen converti au plus pur judaïsme.

1) *Hom.* XX, 2. Voir aussi *Hom.* XV, 6, 7.
2) *Hom.* XX, 3.
3) *Hom.* XX, 3.
4) *Lettre de Pierre*, 1 ; *Engagement solennel* 1.

Digitized by Google

Dans le reste des *Homélies* et dans l'*Épître de Clément*, il n'en est plus ainsi. Clément passe directement au christianisme et Pierre est essentiellement l'apôtre des Gentils. A partir de Césarée, il ne s'adresse jamais aux Juifs, mais seulement aux païens ; jamais il n'impose la circoncision. Mais, dans ses prédications et surtout dans ses actes, le vieux fonds juif reparaît souvent.

Signalons d'abord les ménagements qu'il garde vis-à-vis des Pharisiens, des scribes et des docteurs de la Loi. Le reproche d'hypocrisie, que Jésus, dans l'évangile, adresse aux Pharisiens et aux scribes en général, Pierre a soin de le restreindre à « *quelques-uns* des Pharisiens et des scribes de chez nous[1] ». « Voici, dit-il, les termes exprès dont Jésus se servit, parlant, il est vrai, à ceux d'entre eux qui étaient des hypocrites, et *non à tous*[2]. » Pierre professe que, « en leur qualité de lettrés, les Pharisiens et les scribes connaissent mieux que les autres les préceptes de la Loi[3] », « qu'ils sont au courant des enseignements véritables de la véritable Loi[4] », qu'ils sont assis sur la chaire de Moïse et que « c'est à eux qu'à été confiée la clef du royaume, c'est-à-dire la connaissance, cette clef qui peut seule ouvrir la porte de la vie et qui seule permet d'entrer dans la vie éternelle[5] ».

Mais le passage le plus caractéristique, c'est l'*Homélie* VIII, 5-7, où Pierre déclare que la loi de Moïse et celle de Jésus sont identiques et ont même valeur pour le salut. « C'est pourquoi Jésus est caché aux yeux des Hébreux qui ont reçu Moïse pour docteur et Moïse est voilé aux yeux de ceux qui croient en Jésus. Comme l'enseignement transmis par l'un et par l'autre est le même, Dieu accueille favorablement l'homme qui croit à l'un des deux[6]. » L'idéal, évidemment, c'est de croire à la fois à Moïse et à Jésus :

1) *Hom.* XI, 28.
2) *Hom.* XI, 29.
3) *Hom.* XI, 28.
4) *Hom.* III, 51.
5) *Hom.* III, 18.
6) *Hom.* VIII, 6.

Digitized by Google

« Si quelqu'un reçoit la grâce de connaître les deux (prophètes) à la fois, ceux-ci prêchant une seule et même doctrine, cet homme doit être compté comme riche devant Dieu[1]. » Dans ces conditions, le Juif n'a pas besoin de se faire chrétien. Mais alors qu'est-ce que le saint Pierre des Clémentines fait du baptême, dont il ne cesse par ailleurs de proclamer l'absolue nécessité ? Penserait-il que la circoncision en tient lieu ?

Dans les *Cérygmes* judéo-chrétiens, le grand adversaire de Pierre était Paul, « *l'homme ennemi* », avec son « enseignement contraire à la Loi et ses bavardages frivoles » (*Lettre de Pierre*, 2). Les Clémentines substituent Simon le Magicien à Paul, qui n'est pas une seule fois nommé. Mais l'hostilité contre Paul, pour être voilée et grandement atténuée, n'en perce pas moins dans certains passages, en particulier dans l'*Homélie* XVII, 14, 19, où se déroule entre Pierre et Simon la polémique sur la valeur des visions et des songes. C'est évidemment Paul qui est visé à travers Simon quand Pierre dit à celui-ci : « Tu prétendais savoir mieux que moi ce qui concerne Jésus pour l'avoir appris de lui-même dans une apparition[2]. » « Quelqu'un peut-il, par une apparition, être rendu capable d'enseigner ?... Si, pour avoir joui pendant une heure de sa présence et de ses leçons, tu es devenu *apôtre*, publie bien haut ses paroles, etc.[3]. » Il faut lire en entier le chap. 19, où Pierre va jusqu'à reproduire textuellement certaines expressions de l'*Épître aux Galates*.

D'ailleurs la doctrine de saint Paul est ou passée sous silence ou nettement rejetée. Ainsi, pour Paul, la rédemption est accomplie par la mort de Jésus sur la croix. Or, dans les *Homélies*, il n'est jamais question de la passion. La rédemption s'opère par la connaissance de la vérité, par la *gnose*. Jésus, le Prophète de la vérité, est essentielle-

1) *Hom.* VIII, 7.
2) *Hom.* XVII, 14.
3) *Hom.* XVII, 19.

Digitized by Google

ment un *illuminateur*, non un rédempteur au sens de Paul.

Sur la question de la foi et des œuvres, la doctrine de Pierre est le contre-pied de celle de Paul. Celui-ci exalte la foi aux dépens des œuvres ; Pierre, au contraire, refuse absolument tout mérite à la foi et n'en accorde qu'aux œuvres. La foi est l'affaire de Dieu, les œuvres seules sont l'affaire des hommes. « Comme (la foi) n'est pas leur œuvre propre, mais celle du Dieu qui les a appelés et les a fait venir, cela ne suffit pas pour leur valoir une récompense : leur démarche en effet ne vient pas d'eux, mais de celui qui la leur a inspirée. Si, après avoir été appelés, ils font de bonnes actions, ce qui précisément sera leur œuvre propre, alors ils mériteront pour celle-ci une récompense[1]. » « C'est donc de Dieu que vient aux Hébreux et à ceux des Gentils qui ont été appelés la foi qu'ils ont aux maîtres de la vérité. Ce qui a été laissé à la décision propre de chacun, c'est d'accomplir de bonnes actions : dans ces conditions, la justice veut que la récompense aille à ceux qui agissent bien[2]. »

Pierre revient sans cesse sur cette nécessité des œuvres pour le salut. Mais, par œuvres, Pierre et Paul n'entendent pas la même chose. Quand Paul proclame l'inutilité des œuvres pour le salut, il ne parle pas de ce que Pierre, comme d'ailleurs tout le monde, appelle les bonnes œuvres, par exemple de la prière, de l'aumône, de la bienfaisance sous ses différentes formes, mais seulement des œuvres liturgiques particulières à la Loi mosaïque, telles que la circoncision, l'abstention de certaines viandes, le jeûne à des jours déterminés, etc. Cet absurde malentendu sur le sens du mot *œuvres* dans les écrits de Paul, cette déformation souvent malicieuse de sa pensée, remonte au moins jusqu'à l'épître canonique de Jacques[3].

Pierre reste même attaché à bon nombre d'observances

1) *Hom.* VIII, 4.
2) *Hom.* VIII, 5.
3) *Épître de Jacques*, II, 13-26.

Digitized by Google

de pureté légale qui ont leurs racines dans la Loi mosaïque, particulièrement à certaines restrictions dans les relations sexuelles et aux fréquentes ablutions. « A la pratique de la justice, dit-il, il faut joindre une autre chose qui n'est pas commune à tous les hommes, mais particulière à la religion de Dieu. Je veux parler de la pureté, de l'abstention de tout rapport avec son épouse pendant la période menstruelle de celle-ci : la Loi de Dieu l'ordonne ainsi. Eh quoi ! si la pureté n'était pas consacrée par la religion de Dieu, vous vous vautreriez avec plaisir dans la fange comme les escarbots. C'est pourquoi, possédant en tant qu'hommes quelque chose de plus que les animaux sans raison, c'est-à-dire la raison, purifiez votre cœur du mal par des pensées célestes et *nettoyez votre corps par le bain.* Car la propreté fait partie des véritables biens. Ce n'est pas que la pureté du corps passe avant celle du cœur, mais, après le bien, vient la propreté[1]. » Dans le chapitre suivant, Pierre dit encore : « C'est de la pensée intérieure que découlent les bons soins à donner au corps extérieur. Comme de la négligence du corps ne peut provenir le souci de la pensée, ainsi l'homme pur peut purifier à la fois l'extérieur et l'intérieur[2]. » Pierre déclare aux Tyriens : « Voici ce qui plaît à Dieu : le prier,... se purifier par des ablutions après chaque souillure[3]. » Et un peu plus loin, au chapitre 8, il dit aux Sidoniens : « Voici la religion fixée par Dieu : n'adorer que lui seul, croire à l'unique Prophète de la vérité,... ne pas vivre dans l'impureté, se laver en sortant du lit d'une femme. » Même préoccupation dans les *Reconnaissances*, où Pierre insiste sur la propreté du corps qui doit aller de pair, dit-il, avec la pureté du cœur : « Il est bon et conforme à la pureté de laver aussi le corps avec de l'eau... Là où l'on néglige cette purification extérieure de la chair, soyez certain que l'on ne prend pas soin non plus de la pureté de l'esprit et du cœur[4]. »

1) *Hom.* XI, 28.
2) *Hom.* XI, 29
3) *Hom.* VII, 4.
4) *Reconn.*, l. VI, 10-11.

Digitized by Google

Pierre donne l'exemple de ces ablutions répétées. A Tripoli de Phénicie, nous le voyons prendre quatre bains en moins de deux jours[1]. S'il ne s'agissait que de bains vulgaires, sans autre fin que la propreté ou le plaisir, il est probable que les auteurs des Clémentines n'en parleraient pas. S'ils les signalent avec cette insistance, c'est qu'ils veulent proposer Pierre comme un modèle de cette pureté du corps qu'il prêchait aux autres et c'est sans doute aussi parce que ces bains avaient par eux-mêmes un caractère religieux. De fait, à plusieurs reprises, on nous dit expressément qu'ils étaient suivis de prières. Les chrétientés orientales, au milieu desquelles les Clémentines ont pris naissance, étaient fortement teintées de judaïsme ; quelques-unes d'entre elles se rattachaient même plus ou moins authentiquement à Jean-Baptiste et il est probable que, chez toutes, les ablutions rituelles étaient en honneur.

Un autre trait par lequel les Clémentines se rapprochent du judaïsme, c'est la préférence qu'elles donnent au mariage et la défiance marquée qu'elles professent pour le célibat. Dans le christianisme ordinaire, c'est la virginité qui est exaltée aux dépens du mariage, considéré tout au plus comme un pis aller. Ici, au contraire, c'est le mariage qui est la loi, et la continence n'est que tolérée[2]. Pierre recommande de marier tout le monde, jeunes et vieux, personne n'étant à l'abri de la concupiscence[3]. L'apôtre lui-même prêche d'exemple : il est marié et emmène son épouse avec lui dans ses missions[4].

Il est un point sur lequel les Clémentines se séparent nettement de l'ancien judaïsme officiel : tandis que la Loi mosaïque prescrivait un grand nombre de sacrifices sanglants, Pierre repousse absolument tous les sacrifices, quels qu'ils soient[5]. Cette réprobation des sacrifices se rattache à une

1) *Hom.* IX, 23 ; X, 1, 26 ; XI, 1 ; cf. *Hom.* VIII, 2.
2) *Hom.* III, 25.
3) *Lettre de Clément*, 7 ; *Hom.* III, 68.
4) *Hom.* XIII, 1, 11.
5) *Hom.* III, 26, 45, 56.

Digitized by Google

doctrine plus générale qui condamne la mise à mort des animaux et l'usage de la viande, déclaré contre nature[1]. Ici encore Pierre donne l'exemple, en ne mangeant que du pain et des olives, rarement des légumes[2]. Les Ébionites, eux aussi, s'abstenaient de la viande[3].

Les Juifs contemporains de Jésus croyaient assez généralement à la résurrection des morts. Dans les Clémentines, il n'est fait à ce dogme que deux ou trois allusions, d'ailleurs fort brèves. Dans l'*Homélie* II, 22, on reproche à Simon de ne croire ni au jugement futur, ni à la résurrection des morts ; dans l'*Homélie* XVII, 16, il est dit que, « lors de la résurrection des morts, quand leurs corps auront été changés en lumière, les justes seront devenus égaux aux anges. » Ailleurs il n'est jamais parlé de la résurrection. Ce silence est déjà assez étrange par lui-même ; mais, ce qui est plus grave, c'est que, dans les développements des *Homélies* IX et XX sur le sort des méchants après le jugement dernier, il n'est question que de l'âme, jamais du corps[4]. Et même la résurrection du corps s'accorderait assez difficilement avec la théorie de la damnation, telle que nous l'avons exposée ci-dessus. Bref, la résurrection des corps n'est pas niée, mais on s'en passe.

Tels sont les principaux points de doctrine qui présentent, dans les *Homélies*, un caractère particulier. Quant à ceux qui sont conformes à l'enseignement courant de la grande Église, comme le libre arbitre et le jugement de Dieu, nous n'en dirons rien ici.

1) *Hom.* VIII, 15, 16.
2) *Hom.* XII, 6.
3) Epiphane, *hér.* XXX, 15.
4) *Hom.* IX, 9 ; XX. 9.

Digitized by Google

LES CLÉMENTINES ET L'ISLAM
SAINT PIERRE ET MAHOMET

Saint Pierre (le saint Pierre des Clémentines) et Mahomet ! Voilà assurément deux noms qui jurent d'être associés. Cependant on ne peut pas ne pas être frappé de l'analogie qui existe entre les doctrines particulières aux Clémentines, telles que nous venons de les exposer, et celles que professa plus tard Mahomet.

Comme nous l'avons vu, la principale préoccupation de Pierre, c'est l'unité absolue de Dieu, la *monarchie* divine, qu'il défend à la fois contre le polythéisme païen et contre le dualisme marcionite.

Or cette unité absolue de Dieu fut également la grande pensée, on peut dire la passion de Mahomet. C'est à faire triompher ce dogme qu'il consacra la dernière partie de sa vie.

La Trinité n'a pas de place dans les *Homélies* clémentines. Elle en est d'ailleurs radicalement exclue par la négation de la divinité de Jésus-Christ. Si Jésus, qu'on y qualifie de Fils de Dieu, n'est pas réellement Dieu, il n'y a pas de Trinité possible.

Mahomet n'a pas une notion exacte de la Trinité chrétienne, mais il sait au moins qu'il y en a une, et son chatouilleux monothéisme lui impose le devoir d'en repousser énergiquement même l'idée.

Pour Pierre, Jésus n'est pas Dieu : son véritable titre est celui de *Prophète de la vérité*. Sa mission est de sauver le monde non par l'effusion de son sang, mais par la bienfaisante lumière de son enseignement.

Mahomet, lui non plus, n'admet à aucun degré la divinité de Jésus, mais il reconnaît en lui le plus grand de tous les prophètes, l'envoyé de Dieu chargé de reprendre, en la perfectionnant, l'œuvre de Moïse. Mahomet, à son tour, est *le Prophète*, le successeur légitime de Moïse et de Jésus

Digitized by Google

dans la mission d'éclairer les hommes. Aussi ne renie-t-il ni la Bible juive, ni l'évangile chrétien et se contente-t-il d'y ajouter le Coran.

Pierre rappelle à tout propos l'inéluctable jugement qui sera exercé un jour par *le Dieu qui voit tout ;* il fait même de ce jugement le principal fondement de la morale.

Même insistance dans le Coran sur les graves pensées des fins dernières, du jugement, du ciel et de l'enfer.

Pierre proclame la nécessité absolue des bonnes œuvres pour le salut.

Avec non moins d'ardeur que Pierre, Mahomet prêche la pratique des mêmes bonnes œuvres : prière, jeûne, aumône, charité envers le prochain. Mais, en cela, Pierre est parfaitement logique, puisqu'il croit fermement au libre arbitre, tandis que Mahomet ne l'est pas, puisqu'il est fataliste.

Enfin Pierre impose à ses chrétiens certaines observances rituelles héritées du judaïsme, en particulier des ablutions répétées.

Ainsi fait Mahomet. Avant chaque prière, et il y en a au moins cinq par jour, le musulman doit se passer de l'eau sur le visage, les mains, les bras jusqu'aux coudes et les pieds. Or il semble bien que c'est aux Juifs et aux Judéo-chrétiens que Mahomet a emprunté cette pratique, plutôt qu'aux polythéistes arabes. Car on nous raconte que les Qoraïchites de La Mecque, avant leur conversion, tournaient en dérision ces ablutions accompagnées de prières et reprochaient à Mahomet de perdre son temps à des momeries.

Sans doute, entre les Clémentines et le Coran, il y a des oppositions formelles, dont la plus irréductible se rapporte à la polygamie. Mahomet a permis cette pratique à ses fidèles et en a donné lui-même l'exemple dans la dernière partie de sa vie, après la mort de Khadija, sa première épouse. Pierre au contraire est tellement hostile à la polygamie, qu'il déclare nettement faux et mensongers les passages de l'Écriture rapportant qu'Abraham et les autres patriarches

Digitized by Google

ont eu plusieurs femmes à la fois[1]. Mais, tout bien considéré, les ressemblances entre les Clémentines et le Coran l'emportent sur les différences.

Ces analogies sont-elles purement fortuites ? Il est difficile de le croire. Il est plus naturel de penser à une influence du judéo-christianisme sur Mahomet. « Comme système religieux, dit Ad. Harnack, l'Islam est en partie basé sur le judéo-christianisme syncrétiste[2]. »

Ce n'est pas rabaisser la personnalité religieuse de Mahomet que d'admettre une influence exercée sur lui par le milieu dans lequel il a vécu. Personne n'a jamais échappé à cette influence. Or tout le monde sait que Mahomet a vécu entouré de Juifs et de chrétiens presque autant que d'idolâtres et qu'il a toujours montré une grande curiosité pour la Bible et l'évangile. S'il s'est brouillé à un moment donné avec les Juifs, il semble avoir gardé jusqu'à la fin sa sympathie première pour les Chrétiens[3]. D'ailleurs nous ne prétendons pas que Mahomet ait lu les *Homélies* ou les *Reconnaissances*, ni même qu'il s'en soit directement inspiré. Mais ces ouvrages, composés dans le voisinage immédiat de l'Arabie, ont certainement contribué pour leur part à conserver et à propager dans l'Orient sémitique cette doctrine judéo-chrétienne qui a abouti à l'islamisme. C'est en ce sens seulement qu'on peut affirmer que les Clémentines ont été l'une des sources de l'Islam et que le saint Pierre qu'elles mettent en scène a été un précurseur de Mahomet.

1) *Hom.* II, 52.
2) Ad. Harnack, *Histoire des dogmes*, t. I. de la 4e édit., p. 331, note 2.
3) *E.* Dermenghem, *Vie de Mahomet.*

Digitized by Google

CARACTÈRE DES HOMÉLIES

Nous avons vu que, sur nombre de points très importants, tels que l'immortalité de l'âme, la nécessité du baptême, la nature de Jésus-Christ, les contradictions fourmillent dans les *Homélies*.

C'est que cet ouvrage, comme d'ailleurs les *Reconnaissances*, est une vaste mosaïque composée de morceaux disparates.

Au commencement de cette *Introduction*, nous avons montré que les *Homélies* sont une réédition plus ou moins remaniée d'un *écrit primitif* et que cet *écrit primitif* lui-même était une compilation faite à l'aide des *Cérygmes*, des *Actes de Pierre*, d'un traité juif d'apologétique et d'un roman de reconnaissances. Les *Cérygmes*, à leur tour, semblent avoir été formés d'éléments divers, les uns juifs, les autres gnostiques. Nous avons donc affaire, dans toute cette littérature, à des compilations de compilations. Et les auteurs de ces compilations superposées ne paraissent pas s'être préoccupés outre mesure de fondre ensemble ces matériaux d'origine si différente et de leur donner ne fût-ce qu'une apparence d'unité.

Dans ces conditions, il ne faut pas s'étonner de trouver dans les Clémentines des divergences choquantes de doctrines. Le style, lui aussi, reflète, par ses inégalités, cette diversité des sources utilisées. Quelquefois même on rencontre une phrase qui n'a presque aucun rapport avec le contexte, ayant été tirée d'un document étranger et placée là à contre-temps.

Évidemment les auteurs des *Homélies*, des *Reconnaissances* et même de l'*écrit primitif* se sont efforcés d'être orthodoxes et de conformer leur enseignement à celui de la grande Église. Mais on sent qu'ils vivent dans un milieu très mêlé où catholiques, gnostiques, judéo-chrétiens et Juifs font ensemble assez bon ménage. Ils ont plus ou moins subi l'influence de ces divers éléments et ne sont pas arrivés à s'en dégager. Ils ne semblent même pas avoir

Digitized by Google

conscience des énormités qu'ils avancent, par exemple en mettant candidement sur le même pied le christianisme et le judaïsme. Dans les *Reconnaissances*, qui ont été élaguées et corrigées par leur traducteur Rufin, les traits choquants pour l'orthodoxie sont moins nombreux que dans les *Homélies*, qui nous sont parvenues intactes.

Ces bizarreries de doctrine n'ont pu voir le jour que dans quelque province écartée et arriérée, comme la Transjordanie. Sur les catholiques des grands centres de la chrétienté, elles devaient produire une impression plutôt pénible et déconcertante. Mais il en était tout autrement dans l'Orient sémitique, Palestine, Transjordanie, Arabie, où foisonnaient des sectes baptistes, ébionites, elcéséennes, plus ou moins teintées de gnosticisme : là, elles étaient dans leur véritable patrie.

Les Clémentines ne sont pas, comme le croyait l'école de Tubingue, l'expression autorisée du christianisme primitif. D'autre part elles n'ont exercé aucune influence sur le développement de la dogmatique chrétienne. Loin de marquer un progrès quelconque, elles retardent sur toute la ligne. Leur véritable importance, c'est d'avoir préparé l'islamisme et ses foudroyants succès, ou, si l'on veut, d'être pour nous les principaux et presque les seuls témoins de ce christianisme très particulier qui, dans l'immobilité de l'Orient sémitique, a traversé plusieurs siècles pour aboutir au Coran. Elles nous aident à comprendre la surprenante facilité avec laquelle les populations chrétiennes des pays voisins de l'Arabie ont glissé dans l'islamisme et comment l'évêque de Jérusalem, lors de l'invasion musulmane, a pu inviter le calife Omar à venir prier dans son église. L'auteur des *Homélies* aurait pu inscrire en tête de son ouvrage : « Iahvé, le Dieu des Juifs, est le Dieu unique et Jésus est son Prophète. » Cette formule, qui résume tout l'enseignement des Clémentines, a son pendant exact dans cette autre formule qui résume le *Coran* : « Allah seul est Dieu et Mahomet est son Prophète. »

A. SIOUVILLE.

Digitized by Google

A propos du récent Congrès d'Histoire des Religions

En fait, le « cinquième » Congrès international d'histoire des Religions qui vient de se tenir à Lund a été le sixième, et le premier s'était également réuni en Suède.

Dans une de ses chroniques du début de 1897, la *Revue de l'Histoire des Religions* annonçait que du 31 août au 4 septembre de cette même année, à l'occasion de l'Exposition des Arts et de l'Industrie organisée pour le vingt-cinquième anniversaire de l'avènement du roi Oscar II, un Congrès des sciences religieuses se tiendrait à Stockholm. Résumant la circulaire probablement répandue dans le monde savant par un comité d'initiative suédois, Jean Réville annonçait que ce Congrès serait « étranger à toute préoccupation confessionnelle ou missionnaire et destiné à étudier au point de vue scientifique la situation respective de la civilisation actuelle et des religions dominantes ». « Le Congrès sera ouvert et clos par une prédication, mais tout le reste du programme a un caractère purement laïque[1]. » On était à quatre ans à peine du *Parliament of Religions* tenu à Chicago en 1893 et, bien que les organisateurs du Congrès de Stockholm eussent, semble-t-il, insisté sur le caractère tout scientifique, tout objectif que devait, dans leur esprit, présenter les travaux de cette réunion, « dans l'esprit du public l'affinité des deux assemblées prévalut sur les différences que l'on avait établies[2] ».

1) *R. H. R.*, t. XXXV (1897), pp. 426-427.
2) *R. H. R.*, t. XXXVI (1897), pp. 265 et suiv. art. de M. A. Aall, sur le Congrès de Stockholm.

Digitized by Google

Il ne semble pas que, dans ce premier Congrès, il y ait eu de division du travail en sections consacrées aux différentes religions du monde. Au surplus cette division n'eût fait que souligner la disproportion qui se dessina tout de suite entre les zones de répartition de ce travail : « L'attention des rapporteurs et du public s'est tout entière portée vers les problèmes soulevés au sein du christianisme par la critique historique de ses origines » constate M. A. Aall. Plusieurs de ces « rapports » avaient un caractère strictement théologique : tel celui de M. Björck, pasteur swedenborgien à Stockholm : *Dans quel sens avons-nous à considérer la Bible comme la Parole de Dieu*? Les « problèmes qui se rattachent à la religion en général » furent traités dans quatre mémoires dont trois étaient signés de noms illustres, Max Müller, Chantepie de la Saussaye et Auguste Sabatier, et les « études de religion comparée » ne bénéficièrent que de deux contributions, l'une due à M. Tallquist, d'Helsingfors, sur le Christianisme et l'Islam, et l'autre à M. Klein, grand rabbin de Stockholm, sur la Religion et la Morale.

Il faut chercher dans le très curieux et très probe article de M. A. Aall quelques-uns des traits caractéristiques de ce premier Congrès, des mouvements de séances (voir notamment pp. 268-269) qui en révélaient l'atmosphère généralement peu sympathique aux recherches strictement objectives. « Malgré tout, conclut M. Aall, la bonne entente n'a pas cessé de régner entre les membres... »

Lorsque M. Auguste Sabatier demanda que le Congrès se prononçât en faveur de l'organisation d'un Congrès d'Histoire des religions à Paris en 1900, quelque flottement se manifesta. « Les uns faisaient dépendre leur adhésion du caractère évangélique du Congrès dont le nom de M. Sabatier leur semblait être une garantie suffisante ; les autres étaient disposés à se prononcer en faveur du Congrès en dehors de toute garantie personnelle ou évangélique. »

Rendons justice et rendons hommage au Congrès de Stockholm ; il fut plus qu'un Congrès de transition entre

Digitized by Google

Chicago et Paris : il aida à établir la franchise des positions et des intentions. C'était une *discretio spirituum* indispensable à l'œuvre difficile qu'un petit groupe de volontés généreuses se proposaient d'accomplir.

***

Le 12 mai 1899 sortait de l'imprimerie une circulaire émanant de la « Commission d'organisation du premier Congrès international d'histoire des religions ». C'est la charte de nos Congrès. En voici les lignes essentielles :

« Sur l'initiative des professeurs de la Section des Sciences religieuses de l'Ecole pratique des Hautes Études, à la Sorbonne, et avec l'autorisation de la direction de l'Exposition universelle de 1900, un Congrès international d'Histoire des Religions se réunira à Paris du 3 au 8 septembre 1900... Le Congrès projeté est exclusivement de nature historique. L'Histoire des religions, qui a pris au XIX^e^ siècle son plein développement, a sa place marquée dans la grande revue des conquêtes de l'esprit humain où sera dressé pour le XX^e^ siècle le bilan du siècle finissant. Elle est appelée à fournir des contributions chaque jour plus importantes à notre connaissance du passé de l'humanité et à jeter une lumière toujours plus vive sur les problèmes moraux et sociaux. Il est à désirer que tous ceux qui ont à cœur ses progrès apprennent à se connaître réciproquement. Il est de leur intérêt de se concerter sur les voies et moyens de lui donner une plus large place dans l'enseignement des Universités et de traiter ensemble certaines questions qui sont spécialement à l'ordre du jour. Il y aurait profit pour tous ceux qu'isolent les uns des autres leurs études particulières, à se trouver pour quelques instants réunis sur ce terrain commun des recherches scientifiques[1]. »

Ces études, disait la suite de cette circulaire, intéressent un personnel scientifique très vaste : « Historiens, théologiens, philologues, sociologistes *(sic)*, ethnographes, folkloristes, etc. ». Rien, dans cet appel, qui fit allusion à la philosophie des religions ou de la religion. Il est vrai que dans l'esprit des organisateurs il importait de ne pas être

1) *Actes du I^er^ Congrès international d'Histoire des Religions*, Paris, E. Leroux, 1901, t. I (séances générales), pp. III-IV.

Digitized by Google

confondus avec le Congrès de Chicago[1] : le Comité d'organisation avait d'ailleurs été composé avec le visible souci de manifester dès l'abord la dessein résolu d'objectivité de ce Congrès. Les historiens, archéologues, philologues, sociologues qui avaient été sollicités de donner leur nom et leur concours éventuel, ne représentaient, sinon individuellement, du moins dans leur réunion, aucun parti confessionnel ni métaphysique[2].

***

Pour leurs quatre premières sessions, réduit à ses traits essentiels, l'historique de nos Congrès est très bref : le premier a eu lieu à Paris en 1900, le second à Bâle en 1904, le troisième à Oxford en 1908, le quatrième à Leyde en 1912. La série a été interrompue par la guerre et ses suites morales et matérielles : le cinquième Congrès devait avoir lieu à Heidelberg en 1916 ; il ne s'est réuni qu'en 1929 et à Lund. Ces cinq assemblées ont eu la même organisation à peu de chose près ; un comité local, en relation avec le Comité inter-

1) Un moment il avait été dans les intentions de certains penseurs religieux de renouveler en 1900 la tentative de 1893. (Voir l'article de Jean Réville dans *RHR*, t. XXXII, p. 73, qui se prononce nettement contre ce projet et émet le vœu qu'un Congrès *historique* des religions soit organisé sur des bases toutes différentes. Voir aussi le livre de V. Charbonnel, *Un Congrès des religions, Histoire d'une idée*, 1897.)

2) Le haut enseignement français était tout entier représenté : le Collège de France, par MM. A. Réville, président de cette commission, Michel Bréal, Maspero, Oppert, Philippe Berger, Chavannes, Louis Léger, Sylvain Lévi, Rubens Duval ; l'École des Hautes Études (Sciences religieuses), par MM. Jean, Réville et Marillier, secrétaires de la Commission, Toutain, Amélineau, Berthelot, Derenbourg, Esmein, de Faye, Foucher, Israël Lévi, Sylvain Lévi, Massebieau, Picavet, Léon de Rosny, Sabatier, M. Vernes ; la IVe section (Sciences historiques et philologiques), par M. Victor Bérard ; la Faculté des Lettres de Paris, par MM. Decharme, Victor Henry ; les Facultés de province, par MM. Andollent (Clermont-Ferrand), Durkheim (Bordeaux), Hild (Poitiers), Pierre Paris (Bordeaux), Regnaud (Lyon) ; la Faculté de Théologie protestante de Paris, par MM. Bonnet-Maury, Massebieau, Sabatier et Jean Reville ; la Faculté de Théologie protestante de Montauban, par son doyen, M. Bruston ; l'Institut catholique de Paris par M. le baron Carra de Vaux ; l'École des Langues orientales par MM. H. Derenbourg, Clément Huart, de Rosny ; la Faculté de Droit de Paris par M. Esmein ; l'École des Sciences politiques par M. A. Leroy-Beaulieu ; le Musée de Saint-Germain par M. A. Bertrand ; le Musée Guimet par son directeur-fondateur M. Guimet ; la Société asiatique par M. E. Senart.

Digitized by Google

national[1] prenait l'initiative de la convocation un ou deux ans à l'avance. Le nombre des sections, le plan de travail a peu différé au cours des trente ans d'existence des Congrès[2]. Pourtant il n'est pas douteux que chacun posséda sa physionomie propre. Le Congrès de Paris (1900) veut affirmer sa décision d'objectivité. Sans aucun esprit agressif à l'égard des écoles confessionnelles dont plusieurs lui ont d'ailleurs fourni des éléments et du personnel scientifique, il entend montrer la possibilité de laïciser l'histoire des religions. La section des Sciences religieuses de l'École des Hautes Études qui à ce moment n'a encore que quatorze ans d'âge, collabore allègrement à ce Congrès, lui donne ses maîtres, ses rubriques d'enseignement. Les méthodes nouvelles ou déjà éprouvées y sont présentées en des manifestes ou en plein fonctionnement : comparatisme, méthode anthropologique (par Goblet d'Alviella et Marillier philologique, folklorique, sociologique (Durkheim faisait partie du Comité d'initiative) s'y sont confrontés d'une façon un peu confuse, un peu bouillonnante, mais qui, à distance, paraît bien riche de promesses et assez émouvante. C'est bien la jeune science qui se présente au public avec la franchise de ses volontés et de ses généreuses inquiétudes. Elle ne cache pas ses vastes ambitions : déjà, quelques mois

1) En 1900, le Comité international, qui se confondait avec le Bureau du Congrès, était ainsi composé :

Président : M. Albert Réville ; *Vice-présidents :* MM. Alexandre Bertrand, Michel Bréal, Estlin Carpenter, Goblet d'Alviella, Ignaz Goldziher, A. de Gubernalès, Guimet, Maspero, Edouard Naville, Oppert, Senart ; *Secrétaires :* MM. Jean Réville et Léon Marillier ; *Trésorier :* M. Philippe Berger ; *Trésorier-adjoint :* M. J. Toutain.

MM. Max Müller et C. P. Tiele, empêchés par leur état de santé de prendre part au Congrès, furent nommés présidents d'honneur.

Au Congrès de Lund, le Comité international qui à l'ouverture du Congrès se trouvait réduit à six membres survivants, a été recomplété et se trouve ainsi composé :

MM. Söderblom, président d'honneur ; Bertholet, secrétaire général, Alphandery, Arnold, Boas, Cook, Cumont, von Duhn, Eerdmans, Grönbech, Holmberg, Konow, Lowie, Nilsson, Oltramare, Pettazzoni, Toutain, Zielinski.

2) Voir le tableau synoptique où sont figurées les différentes divisions mises à l'essai dans les cinq Congrès de 1900 à 1925. Nous avons fait figurer l'organisation en sections appliquée au Congrès hors série de 1923.

Digitized by Google

I PARIS, 1900	II BALE 1904	III OXFORD 1908
I. — Religions des non civilisés. Religions des civilisations américaines précolombiennes.	I. — Religions des « Naturvölker » en y faisant entrer celles du Pérou et du Mexique.	I. — Religions de basse-culture (l'Amérique précolombienne comprise).
II. — Histoire des religions de l'Extrême-Orient (Chine, Japon, Indo-Chine Mongols, Finnois).	II. — Religions des Chinois et des Japonais.	II. — Religions de la Chine et du Japon.
III. — Histoire des religions de l'Égypte.	III. — Religion des Egyptiens.	III. — Religion égyptienne.
IV. — Histoire des religions *dites* sémitiques : A. Assyro-Chaldée, Asie antérieure ; B. Judaïsme, Islamisme.	IV. — Religions des Sémites.	IV. — Religions des Sémites.
V. — Histoire des religions de l'Inde et de l'Iran.	V. — Religions de l'Inde et de l'Iran.	V. — Religions de l'Inde et de l'Iran.
VI. — Histoire des religions de la Grèce et de Rome.	VI. — Religions des Grecs et des Romains.	VI. — Religions des Grecs et des Romains.
VII. — Religions des Germains, des Celtes et des Slaves. — Archéologie préhistorique de l'Europe.	VII. — Religions des Germains, des Celtes et des Slaves.	VII. — Religions des Germains, Celtes et Slaves.
VIII. — Histoire du Christianisme (à sous-sectionner en : Histoire des premiers siècles, du moyen âge et des temps modernes).	VIII. — Religion chrétienne.	VIII. — Religion chrétienne.
		IX. — Méthode et but de l'Histoire des religions.

Digitized by Google

IV LEYDE 1912	V LUND 1929	PARIS (h. série) 1923
I. — Religions des peuples sauvages et questions générales.	I. — Questions générales.	I. — Méthode. Anthropologie. Ethnographie, Démographie religieuse. Psychologie religieuse.
II. — Chinois et Japonais.	II. — Religions des peuples sauvages et Folklore.	II. — Religions préhistoriques. Religions des non-civilisés ou demi-civilisés : Africains, Océaniens, Américains, Amérique précolombienne.
III. — L'Egypte.	III. — Egyptiens et anciens Sémites.	III. — Religions des peuples de l'Orient antique : Egyptiens, Assyro-Babyloniens, Phéniciens, etc.
IV. — Les Sémites.	IV. — Grecs et Romains.	IV. — Religion des Hébreux, Israélites et Juifs. Exégèse de l'Ancien Testament. Littérature talmudique et rabbinique. Judaïsme contemporain.
V. — L'Islam.	V. — Germains, Celtes, et Slaves.	V. — Religions de l'Inde et de la Perse. Manicheisme Philosophie de l'Inde contemporaine.
VI. — L'Inde et l'Iran.	VI. — L'Iran, l'Inde et l'Extrême-Orient.	VI. — Religions des Chinois, Japonais, Finnois. Religion de l'Asie centrale.
VII. — Grecs et Romains.	VII. — L'Islam.	VII. — Religions préhelléniques du bassin de la mer Egée. Religion du monde grec et hellénistique. Religion des Romains.
VIII. — Germains, Celtes et Slaves.	VIII. — Judaïsme et Christianisme.	VIII. — Christianisme antique. Exégèse néotestamentaire. Christianisme médiéval (Occident et Orient). Scolastique. Droit canon, Iconographie et musique sacrées.
IX. — Malais et Polynésiens.		IX. — Religions des Celtes, des Germains, des Celto-slaves et des Slaves.
X. — Le Christianisme.		X. — Islam primitif, moderne et contemporain. Sectes de l'Islam.
		XI. — Christianisme moderne et contemporain : 1° Catholicisme ; 2° Eglises issues de la Réforme ; 3° Eglises d'Orient. Eglise russe.
		XII. — Enseignement de l'Histoire des religions.

Digitized by Google

auparavant, au Congrès de l'Enseignement supérieur, Jean Réville demandait la création de chaires d'Histoire des religions dans les Facultés françaises ; au Congrès d'août 1900, ces vœux sont exprimés de façon plus explicite encore : il faut que la porte soit largement ouverte à la science nouvelle. On sait qu'elle ne fut qu'entrebaîllée et des vœux de même ordre étaient encore formulés au Congrès Ernest Renan de 1923...

Le Congrès de Bâle (1904) présentait en un tableau plus systématique l'étude des religions et consacrait le succès du comparatisme. La personnalité de Usener et d'Albert Réville a souvent dominé les débats de cette assemblée. A qui assista à ces débats, l'impression est restée d'un ensemble très cohérent, d'un labeur sûr de son but. Tout au plus les manifestes un peu voyants du panbabylonisme jetèrent-ils par instants quelque désarroi au milieu de ces travaux pondérés, déjà animés de cet esprit de curiosité sympathique, de déférence réciproque qui est propre à nos Congrès et va plus au fond des choses qu'une banale courtoisie.

Oxford eut son individualité bien tranchée : l'école anglaise d'anthropologie religieuse y recevait ses adeptes continentaux, et un peu accessoirement les représentants des autres méthodes. Edw. Tylor, le « Nestor de l'anthropologie », présidait moralement ce Congrès ; les débats reçurent le *peculiar print* de maîtres qui étaient J. G. Frazer, Jevons, Marett, Sidney Hartland, etc. Dans les religions évoluées (Assyrie, Thrace, Grèce, Rome), ce furent surtout les éléments « primitifs », les traces de rites originels que l'on étudia, par une sorte d'attraction plus ou moins consciente. Notons que l'Angleterre colonisatrice fit aussi sentir son « climat » : l'Inde et ses religions, ses courants, ses interférences morales et culturelles tint une large place dans les programmes de sections.

La IX^e^ section, *Method and Scope of the History of Religion* innovait en apparence seulement : à la fin du Congrès de Paris, M. Fries, de Stockholm, l'un des organisateurs du

Digitized by Google

Congrès suédois de 1897, avait présenté un vœu tendant à ce que les programmes des prochains Congrès fissent une place à la « philosophie de la religion » et s'occupassent, au surplus, de toutes les sciences religieuses. Ce vœu avait été écarté sur observation de M. Goblet d'Alviella, de crainte sans doute que ces Congrès ne fussent promptement absorbés par la « hierosophie ». A Bâle, il n'est pas douteux que les discours d'ouverture et de clôture traitèrent de philosophie religieuse, mais en des termes généraux et témoignant de l'éclectisme le moins compromettant du monde. A la section IX du Congrès d'Oxford furent présentés des mémoires qui abordaient les problèmes métaphysiques à leur point maximum d'abstraction (p. ex. celui de P. Deussen, *Materialismus, Kantismus und Religion*), d'autres qui ouvraient franchement le problème psychologique, ceux de MM. J. H. Leuba sur l'origine psychologique de la Religion, de M. Baldwin sur l'étude juridique de la Religion. A propos du Bouddhisme, des enquêtes reflétaient le même esprit, mais sans abandonner le support des faits positifs : celle de MM. de La Vallée Poussin, *Foi et raison dans le Bouddhisme*, Rhys David, *Connaissance et intuition dans le Bouddhisme*, Oltramare, *Psychologie religieuse et Bouddhisme*.

Il est assez difficile de discerner dans l'activité du Congrès de Leyde (1912) ce qui pouvait rester comme sa formule propre. Ce fut cependant la consécration de nos Congrès par la savante et libérale Hollande, dans l'atmosphère apaisée que l'on respire à Leyde. On se sentait loin des fièvres et des incertitudes des débuts, loin aussi du choc des méthodes jeunes ou vieilles. Même l'école d'exégèse « radicale » qui comptait déjà dans les Universités des Pays-Bas quelques-uns de ses plus déterminés représentants, s'abstint de jouer à Leyde le rôle d'enfant terrible que le panbabylonisme avait bruyamment tenu à Bâle. D'ailleurs les savants hollandais poussèrent les raffinements de l'hospitalité jusqu'à s'effacer sur un terrain qui, entre tous, était pourtant le leur : la section IX qui devait être consacrée à l'étude des *Malais et Polynésiens* et à laquelle la nature de l'empire colonial néerlandais eût dû

Digitized by Google

donner une importance particulière, ne put se constituer par suite du petit nombre de « referents » inscrits.

En cette année 1912, au moment où l'œuvre des Congrès arrivait aux bords de l'*hiatus* ouvert par la guerre, elle possédait son groupe d'ouvriers anciens, elle avait grâce à eux sa continuité et sa méthode générale également assurées. L'habitude, la sécurité était acquise désormais de retrouver, en quelque centre studieux d'Europe ou d'Amérique que se transportassent nos Congrès, un petit *collegium* dont la composition fût à peu près celle-ci :

L'élément français, après que nous n'avons plus eu parmi nous Albert Réville, Léon Marillier et notre cher Jean Réville qui avait été lepromoteur, l'apôtre de cet effort scientifique, était représenté par MM. Bonet-Maury, Dussaud, Guimet, Hackin, Masson-Oursel, Moret, Picavet, Rebelliau, Salomon et Théodore Reinach, Toutain, John Viénot et le signataire de ces lignes.

allemand : MM. v. Bezold (Heidelberg), Clemen (Bonn), v. Dobschütz (Breslau), De Groot (Berlin), G. Krüger (Giessen), Loofs (Halle), R. M. Meyer (Berlin), Preuss (Berlin), Titius (Göttingen) etc.

américain : MM. Carus (Chicago), Haupt (Baltimore), Jordan (Toronto), M. Gastrovo (Philadelphie), Leuba.

anglais : MM. Burkitt (Cambridge), Estlin Carpenter (Oxford), Conybeare (Oxford), Farnell (Oxford), Frazer (Cambridge), Percy Gardner (Oxford), Miss Harrisson, Sydney Hartland (Gloucester), Jevons (Durham), Stephen Langdon (Oxford), Allan Menzies (Saint-Andrews), Flinders Petrie (Londres), etc.

belge : MM. J. Capart, Fr. Cumont, Goblet d'Alviella, Kugener (Bruxelles), Kreglinger (Bruxelles), La Vallée Poussin (Gand), etc.

hollandais : MM. Brodin, Chantepie de la Saussaye, Holwerda, Kirsopp Lake, Snouck Hurgronje, etc.

italien : MM. Buonaiuti, Caetani prince de Teano, Pestalozza (Milan), Pettazzoni, Turchi, etc.

Digitized by Google

suédois : MM. Södeeblom (Upsal), Fries (Stockholm), Reuterskiöld (Upsal), etc.

suisse : MM. Bertholet (Bâle), Combe (Lausanne), Corswant (Neuchâtel), L. Gautier (Genève), Montet (Genève), Oltramare (Genève), v. Orelli (Bâle), etc.

D'autres noms viennent sous notre plume, collègues, amis de Pologne, de Russie, du Japon, avec qui de quatre ans en quatre ans se renouait la plus facile collaboration. Ce dénombrement n'est point un palmarès et à peine une statistique : c'est le retour en foule de souvenirs, le rappel de visages dont beaucoup sont à jamais disparus.

On s'est parfois étonné de l'absence de certains noms universellement honorés dans nos disciplines : celui d'un Harnack, d'un Loisy, d'autres encore. Disons, sans crainte d'erreur, que leur influence était présente. Aussi bien le succès d'une telle œuvre se mesure plus à la valeur et à la fécondité des principes de méthode dont elle aide la diffusion, qu'au nombre et à l'éclat des personnalités qu'elle fait monter sur une banale estrade.

***

Lorsqu'il s'était séparé en septembre 1912, le comité international de nos Congrès avait fixé les prochaines assises de l'Histoire des religions à l'été ou à l'automne de 1916. Cette réunion vient de se tenir avec un retard de treize ans dans la studieuse et charmante ville universitaire de Lund, et la vie de nos Congrès a repris son cours paisible. Devons-nous revenir sur un passé où plus d'une fois on s'est demandé avec quelque tristesse si la session de Leyde n'avait pas clos le cycle de ces manifestations jusqu'alors si prospères? En 1923 avait eu lieu pourtant un double événement scientifique qui prouva bien que nos Congrès n'étaient point une chose irrémédiablement tombée dans l'oubli, que leur esprit subsistait vivace. Au Ve Congrès international des Sciences historiques tenu à Bruxelles en avril 1923, il y

Digitized by Google

eut une section consacrée à l'histoire des religions. Elle fût très vivante, très active, eut bien sa physionomie propre. Elle était distincte — un peu trop même — de la section Histoire de l'Église, mais à plusieurs reprises on voisina utilement. La section Histoire des religions avait été organisée par nos très regrettés collaborateurs Goblet d'Alviella et R. Kreglinger.

L'habitude se prit dès lors de faire une place à notre groupe de disciplines dans ces conciles œcuméniques de l'Histoire que sont les Congrès quinquennaux des Sciences historiques, et au récent Congrès d'Oslo (été 1928), il y eut une section pareillement consacrée à l'histoire des religions. MM. Guignebert, Causse, Adolphe Lods, d'autres savants encore y représentèrent dignement nos études.

L'année 1923 avait été celle du centenaire d'Ernest Renan. La Société française d'histoire des religions qui se réclame du patronage de ce nom illustre convia cette année-là la science des religions à rendre à Renan un hommage qui dépassât en portée l'échange banal d'éloquence qui marque trop souvent les anniversaires officiels. La plupart des nations qui participaient à nos Congrès d'avant-guerre se firent représenter à cette cérémonie, y apportèrent par la voix de leurs savants un concours dont deux importants volumes d'*Actes* sont un témoignage positif. La Belgique, l'Empire britannique, l'Égypte l'Espagne, les États-Unis, la Hollande, la Hongrie, l'Italie, la Pologne, le Portugal, le Siam, la Suède, la Suisse, la Turquie prirent part à cette manifestation. Malgré son succès, elle n'en resta pas moins, dans l'histoire de la science, le « Congrès Ernest Renan », hors série, qu'il fut toujours dans l'esprit de ses organisateurs. Pas plus que le Jubilé scientifique de M. Alfred Loisy, célébré sous forme de Congrès en 1927, la réunion de 1923 n'a jamais prétendu renouer la tradition des Congrès d'histoire des religions. Aussi bien, l'événement prouva que cette tradition n'avait jamais été rompue.

Dès la fin de 1926, en effet, les membres — survivants

Digitized by Google

dont le nombre était déjà très réduit — du Comité international des Congrès d'Histoire des religions furent atteints par une consultation à laquelle tout porte à croire qu'ils répondirent avec quelque émotion : « Jugez-vous qu'une reprise des Congrès d'histoire des religions soit opportune ? » et la même « consultation » leur demandait si cette reprise éventuelle leur paraissait pouvoir, à leur avis, avoir lieu en Suède. Nous pensons que la réponse sur les deux points fut de la part de tous aussi cordialement affirmative que celle des deux membres français du Comité, M. J. Toutain et le signataire de ces notes. Il est aisé de deviner de qui venait l'excellente initiative de ce bref questionnaire : depuis le Congrès de Bâle, M. Alfred Bertholet a succédé à notre cher Jean Réville dans les délicates fonctions de secrétaire général de nos Congrès internationaux : c'est, croyons-nous, faire du rôle de M. Bertholet le plus complet éloge que de dire (et nous le faisons de tout cœur) que M. Bertholet, par son dévouement absolu, sa constante courtoisie. son activité sans fièvre, est le digne continuateur de notre bien regretté maître et ami, a été le second père de cette œuvre redevenue aujourd'hui vivante et saine.

Le protocole fut remis en vigueur, tel qu'en 1900 il avait été institué par Jean Réville et Léon Marillier : Comité local d'organisation offrant l'hospitalité au Congrès par l'intermédiaire du Comité international ; Comité d'honneur composé de personnalités scientifiques et administratives. L'éminent historien des religions qui est à la tête de l'Église luthérienne de Suède, Mgr Nathan Söderblom, archevêque d'Upsal, prit une part active à l'organisation matérielle autant qu'à la préparation morale et scientifique de cette réunion. Au regret très grand de tous, Mgr Söderblom ne put assister au succès de son effort : une grave crise de santé, heureusement toute momentanée, le tint éloigné des assises de Lund. A ces assises s'intéressa et collabora, sous la direction de son recteur, M. Axel Moberg, et du secrétaire du Comité local, M. Martin P. Nilsson, toute l'Université de Lund ; historiens, philo-

Digitized by Google

sophes, juristes, philologues ne se contentèrent pas d'une banale adhésion au Congrès : avec un zèle émouvant, tous apportèrent à cette renaissance de nos Congrès l'appoint de leur science et de leur sympathie. Les membres du clergé de Lund, avec à leur tête l'évêque M. Edv. Rodhe, la haute administration de la province représentée par M. le baron Ramel, préfet de Malmö, ont réalisé cet accueil charmant, cette cordialité pleine de finesse que toutes les manifestations de la science ou de l'art peuvent être sûres de trouver toujours en Suède.

Le Prince royal de Suède dont l'archéologie française a, dans divers domaines, souvent salué les brillantes et fécondes initiatives, avait bien voulu présider la séance d'ouverture — et, d'un mouvement plus touchant encore, prit place à maintes séances parmi les auditeurs.

Pour ce congrès qui renouait des collaborations souvent à demi-éteintes, il importait de ne pas multiplier les divisions en sections et sous-sections : cette prudence valut à toutes les séances des auditoires suffisamment nombreux et agissants, et, à chacune des sections un nombre plus qu'honorable de communications (dans l'ensemble une centaine environ). Les séances plénières furent supprimées sans qu'aucun inconvénient en soit ressorti. A la séance d'ouverture, le représentant de l'Université de Paris, notre collaborateur M. Guignebert, parla éloquemment du rôle des vieilles écoles du Mont Sainte-Geneviève dans le progrès de la jeune science des religions et M. Edw. Lehmann, avec sa verve puissante et son érudition impeccable, passa en revue les méthodes qui depuis un demi-siècle ont été employées avec plus ou moins de succès à explorer le passé religieux.

Les sections ont travaillé sans à-coups, sans heurts entre les personnes ni entre les idées. Sur la qualité de ce travail et sa fécondité pour l'avenir de nos études, on ne peut guère se prononcer avant d'avoir entre les mains les Actes du Congrès. Mais notons un fait important : le Comité d'organisation avait résolument mis en vigueur un principe de travail qui était

Digitized by Google

déjà inscrit dans le manifeste du Congrès de Paris, mais que nous ne croyons pas avoir jamais reçu avant 1929 un commencement d'application : proposer aux « communicants » éventuels, certaines questions à traiter, certains problèmes qui apparaissent « à divers égards importants et actuels ». C'étaient, à Lund, le problème de la notion d'âme dans la science des religions, et l'étude de l'ancienne religion nordique. Beaucoup des mémoires présentés portaient sur ces deux grandes questions, la première surtout.

Et c'est certes là un grand progrès qui comptera à l'actif du Congrès de Lund, un acheminement vers un ordre, disons : une rationalisation indispensable à l'œuvre des Congrès internationaux. Mais le bénéfice ne leur en sera assuré, croyons-nous, que si l'élément permanent de ces Congrès est dès à présent renforcé. Le Comité international n'a de vie qu'aux approches des Congrès, il ne reprend une activité effective que tous les quatre ans, et si grands que soient le dévouement et l'intelligente ardeur qu'apporte à ses fonctions M. Alfred Bertholet, le Bureau des Congrès est, durant ces intervalles, dépourvu de tous moyens d'action. Les vœux présentés, et dont quelques-uns exigeraient pour être réalisés une singulière continuité dans la collaboration internationale, qui s'occupe de les faire aboutir? Les collaborations particulières qui, même amorcées en scéance ou hors séance devraient être le résultat le plus tangible des Congrès, quel organe s'occupe de les entretenir, de les faciliter? Le Bureau n'est permanent que *in abstracto*. Le moindre bulletin, les plus rudimentaires *Mitteilungen* lui donneraient, entre les sessions, une bienfaisante réalité.

Lorsque le Congrès est réuni, ce défaut de liaison, d'activité « intersessionnelle » se fait-il moins sentir? Nous ne l'affirmerions pas. On ne s'est pas entendu sur le travail à proposer au Congrès, on travaille un peu à l'aventure. Les suggestions proposées par le Comité local sont parfois heureuses — cela vient d'être le cas au Congrès de Lund; elles peuvent l'être moins une autre fois. En tout état de cause, elles auraient

Digitized by Google

besoin d'être soumises avant l'ouverture même du Congrès à une sorte de referendum, et au moment où s'engageraient les débats, présentées et coordonnées en des *rapports* lucides et brefs. Au Congrès récent d'Oslo, le système des *rapports* sur de grandes questions historiques a été heureusement expérimenté. Dans certaines sections du Congrès de Lund, il a fourni de précieuses bases à des discussions étendues : c'est ainsi qu'à la section *Inde et Iran* (VI), M. Schœder (Kœnigsberg) a présenté un « état de la question » touchant le manichéisme universaliste qui nous a semblé avoir toutes les qualités requises de ces utiles rapports. Il se peut que dans d'autres sections des relevés de ce genre aient été apportés[1] : ils auraient dû l'être pour toute l'étendue du domaine historique exploré par le Congrès.

Voir l'œuvre des Congrès internationaux d'histoire des religions affirmer une activité « extrasessionnelle » toujours plus développée, c'est là un souhait qu'autorise de la part du signataire de ces lignes une fidélité de trente ans à ces Congrès et une foi vivace en leur efficacité scientifique.

P. A.

1) Nous pouvons encore noter : Nordenskiöld, *The Religion of the Cuna-Indians*, Ingholt, *The Pantheon of Palmyra*, Wiklund, *Die Quellen unsrer Kenntnis von der alten Religion der Lappen*, etc., qui paraissent répondre à notre *desideratum*.

Digitized by Google

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Peuples et civilisations. *Histoire générale*, publiée sous la direction de MM. L. Halphen et Ph. Sagnac. — II. **La Grèce et l'Orient,** *des guerres médiques à la conquête romaine*, par MM. P. Roussel, P. Cloché, R. Grousset[1]. Paris, F. Alcan, 1928 ; in-8°, 556 pages, 2 planches.

Rendant compte ici même, en 1927[2], du début de cette *Histoire générale*, j'annonçais le vœu de revenir en temps utile, et à propos de la suite de l'ouvrage, sur ce qui pourrait intéresser l'étude des religions, dans la précieuse synthèse entreprise. Il n'a pas fallu attendre longtemps pour la satisfaction de ce désir, encore que ma recension se soit elle-même un peu attardée. Tant la besogne entreprise a été allègrement menée par les savants directeurs de la publication, et leurs collaborateurs ! Si la célérité est un mérite, en voici un tout d'abord, à porter au compte de toute l'équipe.

Ce ne sera pas le seul. MM. P. Roussel, P. Cloché et R. Grousset se sont associés — inégalement — pour nous donner, en 523 p. seulement de texte, un vaste tableau : celui du monde ancien gréco-oriental, du début du V^e^ S. av. J.-C., à l'époque de la conquête romaine. Larges perspectives, et pour une période fort dense ! Quand des érudits qualifiés mettent en commun, en vue d'écrire un tel *résumé*, leurs facultés critiques, et leur savoir, on serait plus tenté... de les plaindre, que de leur marchander l'éloge. Quel effort, pour tant de renoncements ! Car ce ne sont pas les jugements qu'il fallait bien

1) Voici la répartition, cette fois indiquée, des tâches. Sur les 4 livres, M. P. Cloché a écrit les livres II-III, et mis au point la bibliographie du l. I ; on lui doit aussi l'index et les deux cartes ; à M. R. Grousset, reviennent sur le l. I^er^, les § I et II du chap. II ; il a revu, au l. IV, les § IV et VII du chap. VI. Le reste est du principal auteur.

2) *RHR*, XCVI, 1927, pp. 50-60.

Digitized by Google

apporter au moins çà et là, qui ont dû coûter le moins d'études. Les plus petites histoires exigent les plus grands sacrifices.

On n'est pas surpris que la part faite à la religion — et même à l'art — ait été mesurée. Et l'on reste reconnaissant à des auteurs qui ne pouvaient tout dire, et surtout tout prouver, de ce qui emporte l'accord, en des pages sobres, pleines de talent. Je n'ai, pour ma part, des religions perse et judaïque, qu'une connaissance médiate, et je n'oserais ainsi (l. I, chap. I, § III, § IV) contester les idées traditionnelles. M. P. Roussel a eu le mérite d'apercevoir et de noter (p. 13) le rapport entre les tours funéraires de Perse et celles de Lycie. On a trop insisté, en effet, sur l'hellénisation de la Lycie du VI^e S, pays, qui témoigne à Xanthos, à Belenkli, etc., d'influences complexes, encore à analyser. — Ne peut-on croire que si les Perses contemporains des Achéménides (p. 15) ont influencé les Grecs, aux points de vue de la religion et des arts, en suggérant à l'Hellade certaines formes architecturales (hypostyles : cf. le Télestérion d'Éleusis, l'Odéon de Périclès, etc.), ou même des données de la croyance (immortalité de l'âme), ces retours, du moins, s'expliquent par l'existence d'un *fonds commun* antérieur ? Le type de l' « *apadhana* » à plan carré ou barlong apparaît à Éleusis, au plus tard dès l'époque pisistratique, selon M. F. Noack : dans le premier Télestérion à *prostóon* dorique et à cinq rangs de cinq colonnes intérieures, ioniques (?) Je croirais de telles constructions *sacrées*, influencées plutôt ici par les cryptes d'Égypte et de Crète ; or c'est en Égypte aussi, selon Diodore, que les Achéménides ont pris des ouvriers pour leurs constructions palatiales. Quant aux origines de la théorie de l'immortalité de l'âme (est-elle si « brusquement » apparue dans la philosophie platonicienne?) il me semblerait assez injuste de ne pas les chercher pareillement du côté de l'Égypte et de la Crète. L'Élysée grec des initiés dérive, je crois, d'une conception égypto-minoenne). P. 16, il est justement dit que Ahoura-Mazda n'a pas été le seul dieu devenu perse appartenant pour ses origines « à l'époque de la communauté indo-iranienne ». On n'insistera jamais assez sur le texte qui a révélé la puissance sociale de Mithra dès le XIV^e s. av. J.-C., date qui eût pu être signalée. — P. 24, sait-on si bien « la grâce maniérée » des œuvres de la sculpture chiotet? Il y a peu d'îles dans tout l'Archipel où les trouvailles faites directement, sur place, aient été plus pauvres ; et les débats d'attribution restent singulièrement conjecturaux. — P. 26, j'ai eu l'occasion d'examiner récemment (*Mélanges Lorel*), en détail, la question des influences étrangères au tombeau de Petosiris ; or, la thèse de M. P. Montet, déclarée en note « contestable », ne se soutient, au vrai, par nul valable argument, et nous restons, jusqu'ici en tout cas, sans information sur une action constructrice (?) — peut-être inexistante — des Perses Achéménides en Égypte, dans la religion ou dans les arts.

Digitized by Google

A partir du ch. III du l. I, l'intérêt se reporte (un peu trop) sur la Grèce « à la veille des guerres médiques ». On pourra regretter que les études de détail ainsi entreprises (notamment sur la ligne péloponnésienne, sur les cités de grande-Grèce, etc.) n'aient pas donné occasion d'indiquer dès alors, en quelques traits, les particularités *régionales* de la religion hellénique. L'étude de cette religion — si l'on peut encore garder le mot au singulier — ne progressera désormais, sans doute, que par des « monographies » quasi géographiques, et il est intéressant de voir, par exemple, ce qu'on eût pu tirer à ce sujet du livre, non cité, de E. Bourguet (1927), sur le *Dialecte laconien*, ou des études de Ciaceri (Grande-Grèce, etc.). Il y a eu des « dialectes », si je puis dire, en religion aussi, et même des « patois ». Je reviendrai ailleurs sur les deux « synaecismes » cultuels primitifs, parfois indûment confondus, dont témoigne l'état de l'Acropole d'Athènes, et qui prouvent l'annexion, avant Clisthène, de divinités suburbaines, plus ou moins enlevées tant à Eleusis qu'à Brauron. Ces guerres sacrées furent le prélude de la politique plus agressive d'Athènes vis-à-vis de la Grèce centrale (p. 52 ss.). P. 99 sqq, la part faite à l'art de Sicile, si spécial et riche, est vraiment courte.

Le chap. VII concerne tout entier, dans un énergique racourci, « la religion grecque » ; il nous apporte un bon exposé d'ensemble, dont les prochains travaux de M. P. Roussel et d'autres collaborateurs, en un volume annoncé de la collection H. Berr, aideront singulièrement à particulariser le détail. On peut considérer déjà ce chapitre comme un programme, pour une synthèse plus exhaustive, où les récents résultats de l'archéologie donneront les moyens d'ajouter, de corriger çà et là. P. 104-107, on reconnaît au passage la théorie, exposée avec précautions et réserves, de l'opposition des dieux olympiens et chthoniens ; c'est celle qui a fondé les études de J. Harrison, de M. A. Piganiol, encore sur les *Origines de Rome*. Les discussions actuellement engagées entre A. Evans et ses contradicteurs anglais, sur le classement des *tholoi* mycéniennes, et sur le rapport de ces tombes « en ruche » avec les tombes à fosse du cercle (*The Shaft graves*, 1929), permettront, on l'espère, de décider, en un sens ou dans l'autre, de l'originalité de la conception funéraire des Achéens, et de la part à faire aux influences nordiques (cf. Trebenischte), dans leurs rites concernant l'au-delà. La légende de Laodameia et de Protesilaos, rapprochée de la découverte d'une statue-menhir dans une des nouvelles tombes de Midéa (Argolide), permettrait déjà de dater certains changements de la croyance. A tout ce qui est dit (p. 107 sq.) de la religion homérique, est fort intéressant : peut-être eût-il fallu insister sur la différence entre l'effort fait par l'épopée pour préciser la physionomie « morale », si l'on peut dire de chacun, des dieux, et, par ailleurs, l'inconsistance *plastique* des pâles évocations anthropomorphiques qu'Homère nous fait entrevoir. Art et religion des

Digitized by Google

Minoens étaient alors tenus en égale suspicion. Sans l'effort oriental, Homère aurait été de peu d'utilité aux artistes grecs pour leur permettre de dégager le type du maître des dieux, et ce n'est pas tout à fait un hasard si le Zeus de l'Apothéose d'Héraclès, dans un des frontons en tuf de l'Acropole d'Athènes, siège à la manière des dynastes assyriens que nous représentent, par exemple, les nouvelles fresques d'Arslan-Tasch. M. P. Roussel reprendra certainement, p. 112 sqq., ses observations sur les mystères d'Éleusis, sujet sur lequel il y a encore beaucoup à dire.

J'arrête, pour être bref, au premier quart du livre ces menues observations, qui pourraient être, page à page, continuées à travers tout le volume. J'aurais voulu examiner chaque page ! C'est dire que j'estime la manière indépendante dont les auteurs ont conçu leur tâche, dégagé leur pensée ; à tout instant, et c'est le meilleur éloge qu'on puisse faire d'un tel travail, le lecteur attentif rencontre des opinions si mûries, si perspicaces, qu'il doit s'arrêter, soit pour discuter, soit pour corriger sa conviction. De tels « manuels », même avec tous les embarras que le genre — si ingrat — comporte, sont une œuvre utile et durable, qui méritait d'être abordée par des spécialistes ; elle leur fait honneur.

Ch. PICARD.

VICTOR MAGNIEN. — *Les Mystères d'Eleusis. Leurs origines. Le rituel de leurs initiations.* Paris, Payot, 1929 ; 1 vol. in-8°, de 221 pages.

Voici un ouvrage dont j'aurais eu grand plaisir à ne dire que du bien, tant j'ai d'estime pour les travaux que son auteur, excellent helléniste, a publiés jusqu'ici. Je l'ai ouvert avec une curiosité très vive et très sympathique, persuadé qu'après l'ouvrage classique de P. Foucart et le remarquable essai de M. Brillant, il y avait encore place pour une mise au point d'une question aussi controversée. D'ailleurs les récentes études de Ch. Picard et du P. Lagrange ont montré que bien des points essentiels restaient encore à éclaircir. Mais dès les premières pages, je suis tombé dans une consternation qui n'a fait que croître à mesure que j'avançais dans la lecture. Le livre révèle en effet une méconnaissance totale de l'histoire de la religion, de la pensée et même de la civilisation helléniques ; on y trouve une foule de postulats manifestement faux, une méthode déconcertante. Voudra-t-on croire qu'un ouvrage qui prétend traiter un pareil sujet — même limité aux origines des mystères et au rituel des initiations — ne contienne absolument rien sur les divinités d'Éleusis et néglige tout ce que les fouilles ont appris des dispositions

Digitized by Google

du sanctuaire ? Or, le livre récent de F. Noack, *Eleusis, die Baugeschichtliche Entwicklung des Heiligtums* (1927) montre l'importance que peut avoir l'archéologie monumentale pour l'interprétation des faits religieux.

M. Magnien, qui ne se fie qu'aux textes littéraires, a cru pouvoir en tirer des enseignements tels que ceux-ci : Les mystères antiques sont restés rigoureusement identiques de leur origine à leur disparition. — Pour parvenir à Éleusis les mystères ont pris le chemin que voici : « Une antique religion passa d'Égypte en Crète. De Crète, elle suivit le chemin des îles et arriva en Troade, puis en Thrace et à Samothrace. Après une éclipse, elle ressurgit à Samothrace, et de là se répandit de nouveau, soit dans les pays voisins, comme la Troade et la Thrace, soit en des pays fort éloignés, comme la Sicile. Les Orphiques l'apportèrent de Samothrace à Éleusis. Les fondateurs de la religion éleusinienne reprirent contact avec la religion égyptienne et la religion crétoise » (p. 27). — Orphée (que l'auteur semble considérer comme un personnage historique) a introduit les mystères à Athènes « une génération avant la guerre de Troie ». — La littérature sacrée des mystères d'Éleusis est la littérature orphique. — La philosophie grecque s'est « modelée » sur les mystères, qui enseignaient une doctrine de la chute et de l'ascension de l'âme. — Les différentes degrés de l'initiation éleusinienne correspondent aux étapes que l'âme doit franchir pour retourner à son origine céleste. — A Athènes, au temps de la république, les chefs politiques étaient en même temps des chefs religieux. — Les mystagogues d'Éleusis deviennent fils de la lune. — L'initié d'Éleusis devenait un « Bacchos ». — Les candidats à l'initiation sacerdotale » étaient enchaînés dans une caverne, le dos tourné à la lumière d'en haut, comme les prisonniers du mythe platonicien. — Les candidats à l'initiation royale » traversaient un fleuve à la nage « au milieu du sang et des tourbillons et le traversaient de nouveau sur une barque, revêtus de peaux de bêtes, etc.

A l'appui de ces ahurissantes révélations et de bien d'autres du même genre, qu'il est impossible d'énumérer ici, M. Magnien apporte un chaos de textes de toutes les époques, depuis Homère jusqu'à Suidas et qui, en fait, prouvent tout ce qu'on voudra, excepté ce qui était à démontrer. Sa méthode consiste essentiellement à mettre sur le même plan et à appliquer indistinctement aux mystères d'Éleusis des témoignages de toutes dates concernant non seulement tous les mystères helléniques, hellénistiques et orientaux mais encore les philosophies mystiques : néopythagorisme, néoplatonisme, gnosticisme, hermétisme, etc. C'est ainsi que le romanesque exposé des épreuves subies par le candidat à l'initiation royale (p. 196) est tiré essentiellement de l'oracle rendu par Apollon pythien à Amelius qui l'interrogeait sur le sort de l'âme de Plotin (Porphyre, *Vie de Plotin*, 22). L'auteur s'autorise évidemment de ce postulat que

Digitized by Google

tous les mystères sont identiques et que les philosophies mystiques n'en sont que les reflets. De même, au début du chapitre II, la doctrine de la chute et de l'ascension de l'âme, qui nous est donnée comme l'enseignement des mystères d'Éleusis, est un bizarre amalgame de platonisme, de néopythagorisme, de néoplatonisme et de gnosticisme. Or, d'après tout ce qu'on croit savoir de l'histoire de la pensée grecque, un pareil syncrétisme n'a été possible qu'à la fin du IIIe siècle de notre ère. Les textes allégués sont d'Aristide Quintilien (daté par M. Magnien de 110 après J.-C.), de Plutarque, de Marc-Aurèle, de Jamblique, de Plotin, d'Anaxagore cité par Aristote, de Plutarque encore (*De facie in orbe lunae*, texte dont M. Méautis, dans ses *Recherches sur le Pythagorisme* a démontré l'origine pythagoricienne), de Stobée, de Proclus, de Porphyre, de Suidas, de Synésius, etc. Dans ce fouillis de textes M. Magnien démêle partout des allusions aux mystères d'Éleusis ! Il est exact que tous les mystiques grecs — et même le rhéteur Aelius Aristide, lorsqu'il rapporte son commerce surnaturel avec Asclèpios — aiment à exprimer leur union avec la divinité à l'aide de métaphores empruntées à la phraséologie des mystères. Mais de là à prétendre découvrir chez eux des indications sur la prétendue doctrine des mystères et sur les rites de leurs initiations, il y a loin. Il ne faut pas oublier non plus que les renseignements que fournissent les néoplatoniciens sur les vieux « théologiens » Orphée, Musée et autres, sont plus que suspects. On sait en effet que ces philosophes, acharnés à établir une parfaite concordance de doctrine entre Platon et ces « théologiens », usaient sans discernement de la littérature apocryphe qui circulait à leur époque, notamment des *Rhapsodies* d'Orphée. Ils en interprétaient allégoriquement les mythes, comme les Pythagoriciens et les Stoïciens avaient fait pour Homère, et prêtaient à Orphée leurs propres doctrines.

En vertu de la même méthode, M. Magnien applique aux rites d'Éleusis une foule de textes relatifs au sort de l'âme dans l'au-delà. Pour citer un exemple entre cent, le fameux fragment de Pindare (éd. Puch, t. IV, p. 209 « Quant à ceux de qui Perséphone recevra le paiement de l'antique souffrance, elle renvoie leurs âmes au soleil d'en haut au bout de huit ans. De ces âmes naîtront des rois illustres... » concernerait l'initiation royale ! De même un passage de Platon, *Phédon* 108 a., qu'Olympiodore a paraphrasé dans son commentaire, sans y rien ajouter, parle des difficultés de la route que l'âme doit suivre dans l'Hadès et ajoute : « ἀπὸ τῶν ὁσίων (variante inférieure θυσιῶν) τε καὶ νομίμων τῶν ἐνθάδε τεαμαιρόμενος λέγω. M. Magnien traduit : « d'après ce qui se pratique ici dans nos saintes cérémonies » et en conclut... que l'initiation n'était pas la même pour tous, mais que les épreuves variaient selon les individus !

Un dernier exemple : pour soutenir l'extraordinaire affirmation que les écrits orphiques constituaient la littérature sacrée d'Éleusis sont cités les textes suivants : des vers de *l'Hippolyte* d'Euripide où

Digitized by Google

il est dit que d'une part le héros avait été initié aux mystères d'Éleusis et d'autre part qu'il lisait les livres orphiques ; deux passages, souvent cités, de Diodore et de Pausanias, où il est question de ceux qui assistent aux mystères et qui lisent les *Orphica*. Or, ces auteurs, loin d'établir une relation entre Éleusis et les *Orphica*, opposent au contraire deux catégories de mystères. — Vient ensuite le texte de Clément d'Alexandrie, étudié en dernier lieu par Ch. Picard et le P. Lagrange, qui cite des vers « orphiques » où est narré le scabreux épisode de Baubô. Mais rien ne prouve que ce poème orphique ait appartenu à la littérature officielle d'Eleusis, non plus que les hymnes que la famille sacerdotale des Lycomides prétendait avoir été composés par Orphée lui-même pour le sanctuaire de Phlia. Il en est de même des poèmes « orphiques » relatifs à l'enlèvement de Koré et aux courses errantes de Démèter, que mentionne le Marbre de Paros et qui nous sont connus par divers témoignages (Cf. O. Kern. *Orphicorum fragmenta*, pp. 115-130). Dans ce dernier cas, il s'agit plutôt d'une concurrence, le poète orphique ayant incorporé dans son propre « hieros logos » le récit des aventures de Démèter et de Koré préalables à la naissance de Zagreus.

Somme toute on croirait que le livre de M. Magnien a été écrit il y a exactement un siècle. au lendemain de la publication de l'*Aglaophamus* de Lobeck (1829). Il nous ramène aux plus mauvais jours de la *Symbolik* à la Creuzer. On pouvait espérer que cette théorie était bien morte et enterrée. Mais il est des morts qu'il faut qu'on tue tous les dix ans.

Les erreurs de détail sont innombrables. C'est ainsi qu'on apprend accessoirement que les représentations sacrées des petits mystères d'Agra avaient lieu dans un... stade (pourquoi pas dans un hippodrome ?) ; que les empereurs romains portent le titre de βασιλεύς sur les inscriptions d'Éleusis parce qu'ils étaient initiés aux grades supérieurs, (l'auteur n'aurait-il jamais vu d'autres inscriptions grecques d'époque impériale ?) ; que l'enfant dont Virgile a chanté la naissance dans la IV^e^ églogue était initié « depuis Hestia », etc.

Ce livre, dangereux à bien des égards, aurait pu n'être pas inutile en raison du grand nombre de textes qui y sont cités, textes fort intéressants en eux-mêmes, encore que la plupart ne concernent pas Éleusis. Mais il aurait fallu qu'ils fussent mieux ordonnés, mieux cités, mieux compris et qu'un index les mît commodément à la disposition des lecteurs. Il est fâcheux d'ailleurs que beaucoup de ces textes ne soient pas cités de première main, car parfois l'auteur, faute de s'être reporté à l'original leur attribue un sens fort différent de celui qu'ils ont en réalité. En voici quelques exemples qu'il serait aisé de multiplier : p. 43 : le célèbre passage du *Discours sur la couronne* § 259 — que M. Magnien doit cependant bien connaître — où Démosthène diffame son adversaire, ne signifie pas qu' « Eschine parvenu à l'âge d'homme lisait pour sa mère, qui ne savait pas lire,

Digitized by Google

les écrits des mystères auxquels elle s'était fait admettre », mais bien que, jouant le rôle d'assistant dans les initiations que conférait sa mère (τῇ μητρὶ τελούσῃ — il s'agit sans doute des mystères de Sabazios) Eschine lisait les formules sacrées pendant que sa mère accomplissait les rites[1]. — P. 100 : il n'est pas exact qu'au début de son discours à Dionysos (éd. B. Keil, p. 330), Aelius Aristide dise « quelque chose que nous ne comprenons guère pour prouver qu'il n'est pas des non-initiés ». Il ne sagit pas ici d'un mot de passe (σύμοβλον). Ce virtuose de l'obscurité est, cette fois, très clair. Il déclare que laissant les hymnes parfaits à Orphée, à Musée, et aux vieux théologiens, il se contentera, pour prouver qu'il n'est pas un profane, de louer le dieu selon ses forces, c'est-à-dire en prose. — P. 147 : dans le texte d'Aelius Spartianus (et non Spartanus) *Vie d'Hadrien* 13, *Eleusiria sacra suscepit* ne signifie pas « prit la direction de la religion d'Eleusis », comme le croit M. Magnien, mais tout simplement « fut initié », ce qui est le sens courant de l'expression chez Cicéron De la suite du même passage il est impossible de tirer que « beaucoup de gens avaient des couteaux aux mystères d'Éleusis » car *sacris* ne désigne plus les mystères d'Éleusis mais les cérémonies religieuses, sans doute les sacrifices, dans toute l'Achaïe. Nous ne pousserons pas plus loin l'énumération des erreurs de cette sorte, mais il n'est guère de page qui n'appelle une remarque semblable. Contentons-nous de noter que l'auteur, qui fait grand usage des textes dits orphiques, ne les connaît certainement que par d'antiques citations. Sinon oserait-il renvoyer à la vénérable édition Hermann qui est de 1805 ? alors qu'il existe, sans parler de la médiocre édition d'Abel (1885), un admirable instrument de travail, les *Orphicorum fragmenta* d'O. Kern (1922). Nous conclurons d'un mot : ce livre est de bout en bout une erreur L'auteur se doit et nous doit une revanche. Nul doute qu'il ne la prenne bientôt.

André Boulanger.

1) Ce texte n'a pas porté bonheur à ceux qui l'ont cité. Récemment l'auteur d'une édition commentée du XI[e] livre des *Métamorphoses* d'Apulée a cru y découvrir qu'Eschine, étant encore enfant, avait révélé à sa mère le secret des mystères d'Eleusis.

Digitized by Google

MAX LÖHR. **Das Deuteronomium (Untersuchungen zum Hexateuchproblem II)**. Schriften der Königsberger GelehrtenGesellschaft, 1. Jahr, Geisteswissenschaftliche Klasse, Heft 6, Berlin, 1925, pp. 163-209.

HAROLD M. WIENER. **The Altars of the Old Testament** (Beigabe zur orientalistischen Literatur-zeitung). Leipzig, Hinrichs, 1927, 34 pages.

ARTHUR-ROBERT SIEBENS. **L'origine du code deutéronomique.** Examen historique et littéraire du sujet à la lumière de la critique contemporaine. Paris, Leroux, 1929, VI-256 pages.

Il est, on peut le dire, universellement reconnu que l'écrit biblique du Deutéronome est en rapports étroits avec le livre de tôrâ trouvé, d'après un récit du livre des Rois (2 Rois 22-23), par le prêtre Ḥilqiya et dont la lecture amena le roi Josias à réformer radicalement le culte de Yahvé (622-621). Cette relation, aperçue déjà par Athanase, Chrysostome, Jérôme, Procope, Hobbes, Voltaire, a été établie dans le détail par de Wette (1805). Mais sur la nature précise de ces rapports bien des obscurités subsistent et les avis, loin de se rapprocher, tendent au contraire, depuis quelques années, à diverger de plus en plus.

Tandis, en effet, que jusqu'à ces derniers temps, la plupart des critiques admettaient avec de Wette, Graf et Wellhausen, que le livre de tôrâ « trouvé » sous Josias, identique pour l'essentiel au code deutéronomique (Deut. 22-26), avait été composé peu avant la découverte (sous Josias lui-même, ou sous l'un de ses prédécesseurs immédiats, Manassé ou Ézéchias), il y a un groupe d'exégètes qui voient dans le Deutéronome, non pas la cause des mesures prises par le roi, mais un écho plus ou moins lointain de sa réforme : le code aurait été rédigé pendant l'exil soit en Babylonie (Hölscher, F. Horst), soit en Palestine (Kennett, Stanley-A. Cook). D'autres croient pouvoir démontrer que le Deutéronome ne prescrit pas la centralisation du culte de Yahvé dans un sanctuaire unique (l'abolition de tous les lieux saints hors le seul temple de Jérusalem fut, on le sait, d'après le récit des Rois, la mesure essentielle et typique de la réforme de Josias) : le Deutéronome admettrait la pluralité des sanctuaires (Oestreicher) ou demanderait seulement une centralisation régionale (Welch) : ce code serait donc de beaucoup antérieur au temps de Josias.

Les solutions défendues dans les ouvrages que nous annonçons ne sont pas aussi originales. Le premier plaide la thèse traditionnelle de l'origine mosaïque du Deutéronome.

1. M. Max Löhr essaie d'abord de discerner dans le code deutéronomique les éléments qui constitueraient le livre de tôrâ découvert sous Josias et ceux qui doivent avoir été ajoutés par des scribes-prêtres à l'époque de l'exil. Dans une seconde partie il tire les conséquences de cet examen critique pour l'histoire du culte israélite :

Digitized by Google

les lois du « livre de tôrâ » sont très antiques pour le fond et pour la forme ; Moïse, d'autre part, a probablement écrit ; il est naturel qu'il ait légiféré par avance en vue d'un peuple dont il prévoyait le passage à l'état sédentaire ; du reste les Hébreux avant leur entrée en Palestine n'étaient qu'à demi nomades. Le livre de tôrâ trouvé sous Josias peut donc « remonter de quelque manière à Moïse » et « offrir de très antiques règles cultuelles et sociales de la communauté de Yahvé », ce qui ne veut pas dire nécessairement qu'il ait été écrit de la main même de Moïse (p. 37).

M. Löhr prévoit qu'on lui objectera les contradictions entre les diverses lois du Pentateuque sur le lieu du culte sacrificiel : Ex. 20, 24-26 autorise en effet, l'érection d'autels de terre ou de pierres brutes en tout lieu où Yahvé aura rappelé son nom (texte massorétique) ou (selon la variante attestée par le syriaque) en tout lieu où l'Israélite invoquera son nom ; Lev. 17 interdit, au contraire, d'abattre ailleurs que devant la tente du Rendez-vous aucun animal sacrifiable ; le Deutéronome, enfin, prohibe bien les sacrifices offerts en dehors du lieu choisi par Yahvé, mais autorise expressément l'abatage profane. M. Löhr reconnaît le désaccord entre la loi du Lévitique et celle du Deutéronome : il en conclut que la règle posée dans le Lévitique est antérieure à celle du Deutéronome (Moïse aurait donc apparemment changé d'avis selon lui). Il se refuse, au contraire, à admettre une opposition entre la loi du Deutéronome et celle de l'Exode : il estime que le culte officiel a toujours été obligatoirement centralisé, mais que l'autorisation de multiples autels de terre ou de pierres brutes se rapporte à des autels de fortune, sans clergé, utilisés dans le « culte populaire domestique ou privé ».

Ce sont, on le voit, les thèses de MM. James Orr (*The Problem of the O. T.*, 1909), Harold Wiener (*Pentat. Studies*, 1912), van Hoonacker, Engelkemper, Wiener-Dahse (*Wie steht's um den Penta, teuch* ? 1913), etc., que M. Löhr reprend. Il ne les a pas rendues plus vraisemblables.

La reconstitution qu'il propose de ce « livre de tôrâ » qui remonterait d'après lui à Moïse est bien subjective. Il considère, par exemple, Deut. 12, 14[b] comme une addition parce que « la brièveté dans l'expressionest plutôt caractéristique pour un législateur primitif ». Il admet donc *a priori* que l'auteur du Deutéronome originel était un législateur « primitif », ce qui est précisément le point à démontrer. C'est également une pétition de principe que d'écarter au v. 5 du même chapitre, les mots « dans l'une de tes tribus » parce que cette expression vise Jérusalem : mais la question est justement de savoir si le Deutéronome n'a pas, dès sa première rédaction, demandé la centralisation du culte à Jérusalem. Trop souvent M. Löhr semble avoir posé en principe qu'il ne faut conserver pour le Deutéronome originel que ce qui, à son jugement, peut être très ancien. Que la législation deutéronomique, comme le code sacerdotal, sanctionne souvent des cou-

Digitized by Google

tumes extrêmement anciennes, cela n'est pas douteux ; mais cela ne prouve pas encore que les *textes* codifiant ces usages aient été *rédigés* à une époque très antique.

Contre la rédaction des lois deutéronomiques à l'époque mosaïque, les objections subsistent fortes et nombreuses, deux notamment que M. Löhr a essayé de réfuter : 1° Ces lois, mêmes les plus archaïques d'inspiration, supposent le peuple d'Israël fixé au sol et ayant une civilisation urbaine et agricole, par exemple la loi si curieuse sur les rites à observer quand on ne découvre pas l'auteur d'un meurtre (Deut. 21, 1-9) : on mesure pour savoir quelle est la ville la plus proche du cadavre, ce qui suppose le pays couvert d'un réseau de villes — cités ou bourgades — à poste fixe ; le rite est accompli par les anciens de la ville la plus proche ; ils immolent une génisse — non pas une chèvre, une brebis ; ou un chameau, comme l'eussent fait des nomades ou des semi-nomades ; — il faut que cette génisse n'ait jamais travaillé [la terre] et qu'elle n'ait point encore porté le joug [pour labourer] ; l'acte doit s'accomplir au bord d'un ruisseau qui ne tarit pas — chose à peu près inconnue chez les nomades et les demi-nomades ; — mais il est spécifié que l'endroit ne doit être ni cultivé ni ensemencé, comme si le fait était relativement rare. Si le rite est d'origine hébraïque prémosaïque il faut admettre qu'il a été pour le moins fortement modifié pour être adapté aux habitudes d'une population agricole, à l'imitation apparemment des Cananéens ; car l'un des traits de la coutume, la responsabilité de la ville dans le « circuit » de laquelle la personne est morte, se retrouve dans la législation hittite (Hrozny, *Code hittite*, pp. 4-7, § 6).

M. Löhr répond que Moïse a pu « donner le livre de la tôrâ en vue du passage futur des tribus à l'état sédentaire en Canaan », afin d' « assurer pour tous les temps et spécialement dans une situation transformée la perpétuation exacte de son œuvre » (p. 37). Ce n'est pas l'impression que font les lois civiles du livre de l'Alliance ou du Deutéronome : elles ont le caractère de solutions occasionnelles, données à certaines difficultés concrètes, non de règles générales déduites de quelques principes préalablement posés ; elles se plient aux possibilités pratiques, tenant compte même des croyances superstitieuses d'une population agricole. Moïse, s'il avait légiféré *a priori, in abstracto*, aurait-il sanctionné et pris soin d'adapter à la vie sédentaire l'usage que nous citions tout à l'heure et qui est au fond un sacrifice offert à l'âme du mort par crainte de sa vengeance ? Aurait-il prescrit aux siens d'observer la coutume, commune à beaucoup de populations agricoles, de laisser des épis dans un coin du champ au temps de la moisson, quelques grappes dans la vigne au moment de la vendange, usage inspiré primitivement par la crainte d'irriter l'esprit, le « baal » de ce coin de terre (Deut. 24, 19-22 ; cf. Lév. 19, 9-10) ? La législation civile israélite ne fait nullement l'impression d'être une création individuelle, *a priori*, mais, pour l'essentiel, le

Digitized by Google

reflet, très fragmentaire du reste, du droit coutumier d'un peuple de paysans.

2° Quant à la tentative de M. Löhr pour prouver que les lois de l'Exode et du Deutéronome sur le lieu du culte sont en parfait accord et peuvent par conséquent remonter l'une et l'autre à Moïse, il y a longtemps qu'on en a montré l'invraisemblance. La loi du Deutéronome n'admet que deux façons de tuer les animaux sacrifiables : ou les immoler en sacrifice sur l'autel du lieu unique que Yahvé choisira d'entre toutes les tribus (autrement dit, celui du temple de Jérusalem), ou les abattre n'importe où, sans autre obligation que d'en « répandre le sang à terre comme de l'eau », c'est-à-dire comme une substance purement profane, ce qui exclut l'emploi d'un autel. Il est inadmissible d'identifier ces abatages libres et profanes autorisés par le Deutéronome avec « les holocaustes et les sacrifices de paix » que la loi de l'Exode ordonne d'offrir sur de multiples autels faits en terre ou en pierres brutes. Il y a contradiction absolue et irréductible entre la loi de l'Exode qui porte : « Tu me feras un autel de terre et c'est sur lui que tu sacrifieras tes holocaustes et tes sacrifices de paix... ; en tout lieu où je rappellerai mon nom je viendrai à toi et te bénirai ; si tu me fais un autel de pierre, etc... » (20, 24-25), et celle du Deutéronome où on lit : « dans le lieu que Yahvé choisira d'entre toutes les tribus..., c'est là que tu apporteras tes holocaustes et tes sacrifices de paix » (12, 5-6). Ce sont des règles provenant d'époques différentes ou à tout le moins de milieux qui professaient *sur le même sujet* des principes très divers.

2. Ces remarques nous dispenseront de discuter longuement la thèse que soutenait M. Harold Wiener[1], et qui était inspirée du même système que celle de M. Löhr.

M. Wiener s'attaque à un problème fort intéressant et dont bien des points sont encore obscurs : celui de l'histoire de l'autel israélite, de ses formes et de ses emplois divers. Il part de ce fait que la loi Ex. 20, 24-26 permet l'érection d'autels de terre ou de pierres brutes multiples et construits à même sur le sol sans degrés ; il constate que l'on rencontre dans l'histoire d'Israël des récits d'érection d'autels de ce genre — il les appelle des autels-cairns : Deut. 27, 5-7 ; 1 Sam. 14, 33-35 ; 1 Rois 18, 31-32 ; 2, Rois, 5, 17, — mais que, d'autre part, les textes mentionnent aux mêmes époques des autels d'un type tout différent, munis de cornes (1 Rois 1, 50-51 ; 2, 28 ; Am. 3, 14) — donc en pierre taillée ou en métal — et surélevés, puisqu'on y « montait » et qu'on en « descendait » (1 Sam 2, 28 ; 1 Rois 1, 50 ; 12, 32-33).

Sa solution, c'est que la coexistence de ces deux sortes d'autels était légale : l'autel-cairn servait pour les immolations non-sacrifi-

(1) M. Wiener a trouvé la mort au cours des troubles antijuifs dont la Palestine a été le théâtre pendant l'été 1929.

Digitized by Google

cielles (Gen. 18,7 ; 27, 9.14 ; 43, 16 ; Ex. 21, 37 ; Jug. 6, 19, etc.), pour les sacrifices offerts par des laïcs (Gen. 8, 20 ; 22 ; 2 Rois, 5, 17) ou « quand il y avait lieu d'offrir un service sacrificiel immédiat à une divinité ici ou là » (Gen. 8, 20 ; 46, 1 ; Nomb. 22-24 ; Jug. 6, 25-28) 1 Sam. 6, 14 ; 2 Sam. 6, 13-18 ; ou encore pour les sacrifices locaux (fêtes sans pèlerinage, circonstances de famille ou individuelles).

L'autel à cornes et à degrés était, selon M. Wiener, réservé au culte officiel célébré par des prêtres dans la capitale religieuse. A la différence des laïcs, les prêtres pouvaient sans indécence officier sur les plateformes surélevées de ces autels parce que, selon la loi, ils portaient des caleçons. La victime était immolée *auprès* de l'autel à cornes, tandis qu'elle était égorgée *sur* l'autel-cairn (Gen. 22, 9-10).

Cette façon simpliste de combiner les textes en un système cohérent satisfaisait peut-être l'esprit juridique du *barrister* qu'était M. Wiener, mais l'historien doit constater qu'elle fait violence au sens clair et naturel des passages visés : la loi de l'Exode (20, 24-26) interdit sans exceptions ni réserves d'aucune sorte tout autre autel que les autels de terre ou de pierres brutes sans degrés. Elle a été considérée par les Juifs, au moins depuis le IIe siècle, comme s'appliquant au sanctuaire de la « capitale religieuse » : les Maccabées et Hérode firent reconstruire l'autel du temple de Jérusalem en pierres sur lesquelles le fer n'avait point passé, ce qui n'empêcha pas, du reste, Hérode de le munir de cornes (preuve que les deux choses ne s'excluaient pas absolument). Si l'emploi du fer devait profaner les pierres des autels-cairns (Ex. 20, 25), on ne voit pas, malgré les subtiles arguties de M. Wiener, pourquoi l'outil métallique n'aurait pas violé le caractère sacré de celles des autels à cornes. Il est très probable, d'autre part, que des autels à cornes ont été employés aussi dans certains sanctuaires locaux (Jér. 17, 1-2) : celui qui a été trouvé à Guèzer (Macalister, *The Excavation of Gezer*, II, 1912, 424 ; cf. *PEF, QS*, 1907, 196-197), ainsi que les deux spécimens analogues découverts à Sichem (Sellin, *ZDPV*, 49, 1926), 232 ss.) — ils paraissent tous trois être de l'époque israélite — ne viennent pas d'une « capitale religieuse ».

Pour prétendre, comme le fait M. Wiener (p. 18), que la loi du Deutéronome sur l'unité de lieu de culte (Deut. 12, 21) « reconnaît et approuve expressément » celle de l'Exode sur les multiples autels-cairns, il faut tronquer la citation de l'Exode, comme se le permet l'auteur ,en remplaçant par des points les mots « tes holocaustes et tes sacrifices de paix » : si on en tient compte, comme doit le faire une exégèse loyale, on voit que le Deutéronome ne fait ici nullement allusion à un texte qui le contredit formellement.

Il est bien douteux que, lorsqu'on se servait d'autels-cairns, la victime ait toujours été égorgée *sur* l'autel : le taureau sacrifié par Élie ne semble avoir été mis sur l'autel qu'après avoir été dépecé (1 Rois 18, 23. 30-38).

Digitized by Google

Il régnait sans doute dans l'ancien Israël une grande variété dans le rituel et apparemment aussi dans les types d'autels employés : si, comme il semble, la pierre d'Artouf est « l'autel » où Manoaḥ doit avoir sacrifié d'après Jug. 13, 19-20, on se servait parfois pour les holocaustes de monolithes où étaient taillés des degrés, mais sans cornes, analogues aux autels de Pétra ou de Baalbek.

Il faut donc renoncer aux échappatoires désespérées de la vieille harmonistique, qui mettait coûte que coûte tous les textes bibliques en accord rigoureux les uns avec les autres, et chercher dans une tout autre direction la solution du problème étudié par M. Wiener : les autels à cornes et à degrés constituaient sans doute une innovation, un luxe adopté par certains Israélites après leur installation en Canaan : on n'a pas, il est vrai, trouvé jusqu'ici d'autel de ce genre sûrement cananéen ; mais les Égéens mettaient depuis longtemps des « cornes de consécration » sur les leurs ; et c'est peut-être par eux que cet usage a pénétré en Palestine. La loi de l'Exode paraît être une protestation contre ces modes nouvelles au nom de la vieille coutume hébraïque : les Arabes nomades aussi immolaient leurs victimes humaines sur des pierres amoncelées (*Nili opera, P. G.*, 79, p. 611 ss.).

Nous ne pouvons pas considérer comme plus heureuses les tentatives de M. Wiener pour démontrer l'antiquité de l'emploi en Israël d'autels simplement commémoratifs et d'autels à parfums. L'autel à parfums n'apparaît sûrement que dans certaines des lois lévitiques; la majeure partie de ces lois prescrivent, au contraire, que les prêtres se servent, pour l'offrande de l'encens, de cassolettes tenues à la main, allumées à l'unique « autel de Yahvé » (celui où on offrait les holocaustes), et non d'un autel spécial.

3. Il y a infiniment plus à tirer pour l'étude scientifique du Deutéronome, du livre de M. Arthur Siebens. On y trouve d'abord un exposé très complet et fort objectif des diverses théories émises récemment sur la composition du code deutéronomique : l'auteur les discute sommairement, mais d'une façon judicieuse et topique.

Sur cette partie du livre de M. Siebens nous n'aurions à faire que des réserves de détail. Nous ne croyons pas, par exemple, qu'il ait reproduit tout à fait exactement la pensée, du reste assez peu nettement formulée, de Vatke dans son ouvrage de 1835 (*Die biblische Theologie wissenschaftlich dargestellt*, I). Selon M. Siebens, Vatke aurait pensé que le livre trouvé sous Josias contenait la substance d'Ex. 13 ; 19-24 ; 32-34 et que le Deutéronome est « né dans la dernière décade du royaume de Juda ». Dans la *Biblische Theologie* (p. 505), Vatke dit clairement que cette dernière date ne s'applique qu'au Deutéronome *actuel*, qui, remarque-t-il, suppose la ruine de Jérusalem (chap. 28). Quant au livre trouvé sous Josias, il contenait « la substance de l'ancienne législation, qui subsiste peu changée dans l'Exode (13 ; 19-24 ; 32-34), remaniée au contraire dans le

Digitized by Google

Deutéronome ». Comme Vatke l'explique dans la phrase précédente et en d'autres passages, ce qu'il appelle « l'ancienne législation » (*die ältere Gesetzgebung*), c'est tout ce qui n'est pas sacerdotal — donc ce que nous appelons aujourd'hui J, E, D, — par opposition à la « législation plus récente » (p. 519, 2), qui est notre « code sacerdotal » (P). « Le Pentateuque contient deux masses principales de lois ». La seconde est aussi préoccupée de rites et de sacrifices que celle du temps de Josias et de Jérémie mettait l'accent sur la morale (cf. p. 519, 541). Cela est fort bien vu. Vatke ne dit pas en autant de termes que le code promulgué sous Josias contenait une forme primitive du Deutéronome. Mais telle paraît être sa pensée : cette législation a encore été remaniée et amplifiée « après la ruine de Jérusalem et l'exil » (p. 505).

M. Siebens expose ensuite sa propre solution du problème. Il admet l'historicité générale du récit des Rois sur la découverte d'un livre de tôrâ sous Josias. Contre M. Oestreicher il maintient que la loi principale de ce code exigeait la centralisation du culte. Avec M. Welch il estime que cette mesure avait été préparée déjà dans l'ancien Israël par une concentration des sacrifices dans les principaux sanctuaires du pays. Toutefois le monopole du Temple fut surtout, selon M. Siebens, une conséquence de l'enseignement des prophètes du VIII^e^ siècle. Le mouvement religieux provoqué dans les masses par leur prédication et la délivrance inespérée de Jérusalem assiégée par Sennachérib en 701 amenèrent déjà Ézéchias à édicter une première fois l'abolition des sanctuaires de province. Les édits promulgués par ce prince furent mis pas écrit après lui ; ainsi fut composé le livre trouvé dans le Temple sous Josias.

Ce livre n'était pas le Deutéronome actuel : celui-ci contient de plus les arrêtés pris par Josias pour appliquer la réforme, diverses lois de sanctuaires provinciaux adaptées au principe nouveau de l'unité de lieu de culte (ceci est encore une idée de M. Welch), enfin un recueil de lois surtout civiles (Deut. 19-25) qui avait constitué d'abord un livre indépendant, codifiant le droit coutumier du VII^e^ siècle, lequel était déjà tout imprégné de l'esprit des prophètes.

M. Siebens, on le voit, maintient pour l'essentiel la conception de de Wette, Graf et Wellhausen sur l'époque de la composition du Deutéronome, mais en faisant une part aux idées divergentes émises récemment par M. Welch d'une part, par MM. Hölscher, Kennett, etc. de l'autre, ainsi qu'aux vues de MM. Hempel et Puukko sur l'origine des lois civiles.

Cette hypothèse éclectique apporte-t-elle la lumière définitive sur les points obscurs de l'histoire du code deutéronomique ? Elle ne va pas sans soulever, elle aussi, plus d'une objection. L'idée d'une concentration préalable du culte dans quelques grands sanctuaires ne paraît pas appuyée sur des faits bien établis : il est improbable que les divers lieux de culte aient jamais été égaux en prestige :

Digitized by Google

les traditions hébraïques comme l'analogie de ce qui se passait chez les Arabes préislamiques suggèrent qu'il y a *toujours* eu de grands sanctuaires, centres de pèlerinages, à côté d'autres plus petits. D'autre part on ne voit aucune preuve que les petits sanctuaires de village eussent perdu leur crédit dans les temps qui précédèrent Josias: les prophètes du VIIIe et du VIIe siècle accusent leurs contemporains d'adorer sur *toute* colline élevée et sous *tout* arbre vert.

M. Siebens semble avoir fait un peu trop grande la part de la prédication prophétique dans la genèse de la centralisation : les prophètes avaient à cœur de déprécier l'importance attachée au culte bien plutôt que d'en réformer les rites : la centralisation procède au fond des mêmes tendances que les mouvements, comme celui des Rékabites au IXe siècle, qui protestaient contre l'admission des éléments cananéens dans la vieille religion hébraïque.

Il demeure bien douteux qu'Ézéchias ait, dès le VIIIe siècle, tenté une première fois d'abolir les sanctuaires de province : ni Ésaïe ni Michée (voy. 3, 12), qui furent apparemment les inspirateurs de ce roi, n'avaient rien demandé de semblable ; l'allusion que Rabšaké doit avoir faite en 701 à cette mesure d'après 2 Rois 18, 22, ne peut passer pour un témoignage valable, puisque, selon M. Siebens, la réforme d'Ézéchias n'eut lieu qu'après les événements de 701. Du reste ce verset, rédigé à la 2e personne du *pluriel*, pourrait bien être une addition. Le récit de la réforme de Josias ne fait aucune allusion à une mesure analogue qui aurait été prise par Ézéchias : le roi ne fait point d'exception en faveur de son aïeul lorsqu'il parle de « la colère de Yahvé contre nos pères » (2 Rois 22, 13) ; il détruit les hauts lieux élevés par Achaz et Salomon, sans que rien indique que ces sanctuaires eussent été renversés par Ézéchias, puis relevés par Manassé (2 Rois, 23, 12. 13).

M. Siebens paraît céder à l'esprit de système lorsqu'il pose en principe qu'un code est toujours la conséquence et jamais la cause de la transformation du droit. Il est exact que les lois, *pour réussir à s'imposer réellement et d'emblée*, doivent être un reflet de la transformation des mœurs et des idées. Mais tel ne semble pas avoir été le cas de la loi de la centralisation du culte, qui cessa d'être observée dès que le roi réformateur eut disparu ; elle avait certainement contre elle le sentiment des masses, fortement attachées à leurs sanctuaires locaux, et ne parvint à triompher finalement que grâce aux bouleversements entraînés par l'exil. Comme le dit M. Alex. Westphal, la réforme de Josias fut « bien plutôt une révolution ecclésiastique opérée par les chefs qu'un réveil de la conscience religieuse chez le peuple » (*Les sources du Pentateuque*, II, 1892, p. 298). Il n'est donc nullement évident *a priori* que les lois centralisatrices du Deutéronome n'aient été rédigées qu'après la réforme.

L'hypothèse de M. Siebens sur l'origine des lois civiles du *Deutéronome* est intéressante ; il est fort plausible qu'elles reflètent, en

Digitized by Google

général, le droit tel qu'il était effectivement pratiqué au VII^e siècle. Il est moins évident qu'elles eussent été déjà *mises par écrit* indépendamment des lois religieuses ; le style semble être partout le même.

Adolphe LODS.

WOODBROOKE STUDIES. — Vol. 1. — 1. *Barsalibi's treatise against the Melkites.* — 2. *Genuine and apocryphal Works of Ignatius of Antioch.* — 3. *A Jeremiah Apocryphon.* — 4. *A new Life of John the baptist.* — 5. *Some uncanonical Psalms.* Edited and translated by A. Mingana, with introduction by Rendel Harris. gr. in-8°, 294 pages. Cambridge, Hefer, 1927, 15 sh. 6 net[1].

Dans les introductions, M. Rendel Harris présente avec érudition et humour les textes édités, traduits et commentés par M. Mingana. Les noms de ces deux auteurs déjà si connus par d'heureuses découvertes — citons *Les odes de Salomon* pour M. Rendel Harris, et *Les sources syriaques* pour M. Mingana — donnent déjà grand intérêt à cette collection.

I. — Signalons tout d'abord que le texte syriaque du traité de Denys bar Salibi, évêque jacobite mort en 1171, conservé dans un seul manuscrit, n° 4 de la collection Mingana, est reproduit en photographie blanc sur noir. C'est une révolution dans l'art typographique que cette reproduction des textes, sans augmentation sensible du prix de revient, qui supprime les fautes de copie et d'impression, ainsi que le fastidieux travail de la correction des épreuves[2]. Les annotations du texte figurent dans les notes de la traduction. Le titre porte : « ensuite nous écrivons dix chapitres que fit Mar Denys métropolitain d'Amid, qui est Bar Salibi, l'illustre, contre Rabban Jésu (Isho) diacre ». C'est une lettre, « écrite en hâte » pour répondre à une lettre du jacobite Rabban Jésu, qui proposait de pactiser avec les Grecs (melkites). Le Rabban (notre maître), d'après son titre, peut avoir été le supérieur de quelques moines, ou même un semi-laïque instruit (car il est question de « ses enfants » p. 55). Peut-être avait-il quelque rancune d'être resté diacre chez les Jacobites lorsqu'un de ses homonymes « Rabban Jésu, diacre », était devenu patriarche peu auparavant, en 1138[3]. Le Rabban veut tendre la

1) Ces études avaient déjà paru dans le *Bulletin of the John Ryland's library*, 1927.

2) C'est l'occasion de rappeler une fois de plus que ce mode de photographie directe sur papier, en blanc sur noir, à l'aide d'un prisme, en usage aujourd'hui dans toutes les bibliothèques, a été imaginé par Mgr Graffin, comme le préliminaire indispensable aux éditions de ses patrologies.

3) Cf. Bar Hébraeus, *Chronicon ecclesiasticum*, t. I, p. 479-481.

Digitized by Google

main aux Grecs : saint Paul a dit : « Priez les uns pour les autres » et non : « Jetez-vous l'anathème » ; quoi de mieux que d'être en paix avec tous ; les Grecs ont, mieux que nous, des prières, des leçons et des chants ecclésiastiques pour chaque fête ; ils ont des reliques insignes ; ils sont la tête de tous les chrétiens ; ils ont une capitale incomparable ; les marchands qui l'ont vue témoignent qu'il n'y a ni royaume, ni gouvernement, ni richesse, ni charité comparables aux leurs, tandis que nous autres syriens nous sommes tenus pour rien ; ils sont les héritiers des Romains tandis qu'on ne trouve plus guère de Syriens en dehors de Mélitène et d'Edesse ; pourquoi donc leur résister, d'autant que bien des motifs de division paraissent secondaires. Quelle importance y a-t-il à faire le signe de croix avec un doigt ou avec deux et à ajouter ou à ne pas ajouter *Qui crucifixus est pro nobis* au Trisagion ? Bar Salibi répond qu'il a déjà écrit longuement contre les melkites dans un écrit de controverse (p. 21 et 32), il a en préparation contre eux « si Dieu lui prête vie » un ouvrage encore plus important (p. 62). Son traité contre les melkites devait donc avoir au moins l'ampleur de son traité contre les nestoriens que nous avons résumé jadis[1]. De fait, il avait au moins deux livres, puisque Bar Salibi lui-même nous apprend qu'il y avait « un premier livre » sur leurs coutumes et leurs pratiques[2]. *Le titre : « Traité contre les melkites » est donc un peu ambitieux pour la présente lettre « écrite en hâte » (p. 62), afin de maintenir « son frère »* (p. 38, 39), *Rabban Jésu, dans le droit chemin.* Elle n'en est pas moins très importante, parce que les autres écrits de Bar Salibi contre les melkites sont perdus ; c'est donc ici que l'on devra chercher l'exposé de certaines de ses idées, par exemple sur le Trisagion[3]. Il répond qu'il a vainement demandé aux Grecs que chacun suive son chemin sans s'occuper du voisin. Ils sont tellement enfoncés dans leur méchanceté qu'ils prétendent être seuls chrétiens, ils ont bâti dans leur capitale une mosquée pour les musulmans et ils ont confisqué l'église des syriens[4] ; ils disent qu'il n'y a pas de chrétiens en dehors d'eux, et ils sont plus mauvais que les Turcs pour les syriens et les arméniens.

Nous en croyons volontiers Denys bar Salibi d'après ce que nous sabons de la conduite des Grecs, vers cette époque, envers les croisés. Les questions liturgiques nous paraissent trop développées, cela tient à ce que Bar Salibi avait ces questions à cœur, puisqu'il a écrit plusieurs traités liturgiques. Les longues pages (19 à 27 et 54 à 57) dans lesquelles il s'évertue à montrer qu'on doit se signer avec un

1) *Revue de l'Orient chrétien* (ROC), t. XIV, 1909, p. 298 à 320, d'après le manuscrit syriaque de Paris, n° 209, p. 181 à 380, qui comprend 43 chapitres en deux parties.

2) *Expositio liturgiae*, éd. et trad. H. Labourt, Paris, 1903, p. 84.

3) Comparer aux pages 43 à 45 de l'ouvrage précédent.

4) Ce fait est assez caractéristique : on respecte les puissants et on opprime les faibles.

Digitized by Google

doigt comme les Syriens et non avec deux comme les Grecs nous semblent aujourd'hui bien oiseuses, mais il faut savoir que se signer avec deux doigts était alors souscrire au diphysisme et au concile de Chalcédoine, puisqu'un siècle plus tôt, un patriarche monophysite, emmené de force à Constantinople, et frappé au visage sans qu'on ait pu le faire souscrire à deux natures, aurait été tenu quitte s'il avait voulu faire le signe de croix avec deux doigts[1].

Nous trouvons donc dans cette lettre un tableau des préoccupations politiques, liturgiques et religieuses dans la région de Mélitène, au temps ou Manuel Comène donnait un regain de vigueur à l'empire grec.

II. — Les écrits attribués à Ignace d'Antioche (introduction p. 9 à 16 ; traduction p. 96 à 109 ; texte carchouni (c'est-à-dire arabe écrit en caractères syriaques) p. 110 à 120 ; fac-simile des deux manuscrits, p. 121 à 123) comprennent d'abord une lettre apocryphe assez longue, remplie de bons conseils adressés aux prêtres et ensuite aux diacres, elle aurait êtê traduite du syriaque en arabe, et assez librement, puisqu'un passage, p. 101, est en prose rimée. Le canon, donné ensuite sous deux formes, p. 108 et 109, a été édité et traduit sous la seconde forme par P. Martin dans Pitra, *Analecta sacra*, IV, p. 8. Enfin on trouve, p. 109, la version syriaque de deux lignes de l'épître d'Ignace aux Ephésiens qui ne figurent pas dans les fragments édités par Cureton.

III. — L'apocryphe relatif à Jérémie (intr. p. 125 à 138 ; trad. 148 à 191 ; édité d'après deux manuscrits carchounis, Ming. syr. 240 et Paris syr. 65[2], p. 192 à 233 est l'histoire de la captivité des Juifs à Babylone : Reproches de Dieu et ensuite de Jérémie à Sédécias ; emprisonnement de Jérémie, Nabuchodonosor est chargé de le venger, il échange des lettres avec Sédécias, il ravage la Judée, il s'empare de Sédécias, honore Jérémie et l'emmène à Babylone. Au temps d'Esdras et de Cyrus, Jérémie vit encore, c'est lui qui ramène les Israélites à Jérusalem.

IV. — La vie de saint Jean Baptiste (intr. p. 139 à 145 ; trad. 234 à 260 ; texte carchouni 261 à 285 ; deux fac-simile 286-7) est un mélange de données scripturaires, légendaires et historiques, comme l'a remarqué M. Rendel Harris. C'est peut-être une homélie. L'auteur se donne (p. 255) pour un évêque égyptien de la fin du IV[e] siècle,

1) Cf. Bar Hébraeus, *loc. cit.*, p. 427 à 429.

2) Comme l'a noté M. Mingana, M. L. Leroy (et, après sa mort, P. Dib) avait édité ce texte, en caractères arabes, d'après ce même manuscrit de Paris, et l'avait traduit en français dans ROC, t. XV, 1910, p. 255 à 274, 398 à 419, et t. XVI, 1911, p. 128 à 154. M. Leroy avait pris la peine de mettre le carchouni en caractères arabes pour en faciliter la lecture aux arabisants.

Digitized by Google

mais l'écrit, grec ou plutôt copte[1], aurait eu de nombreux remaniements postérieurs : la tête de saint Jean Baptiste est à Emèse, ce qui n'est arrivé qu'en 453, son corps est à Alexandrie lorsqu'on le trouvait encore à Sébaste vers 518, Zacharie habitait le désert d'Ain-Karim, localisation assez tardive[2].

Le nom de la fille d'Hérodiade : Orcostiriana (Arcostiana) que M. Mingana rapproche, p. 247 de Uxoriana (Uxor) est, sans doute possible, Orchestriana (Ὀρχήστρια) « danseuse ». Un manuscrit portait, cf. p. 272, « Philippe avait une femme nommée Hérodiade et celle-ci avait, de Philippe, une fille danseuse », et un autre manuscrit a écrit : « une fille *nommée* danseuse ».

V. — Les cinq psaumes non canoniques (p. 145 à 147, trad. p. 288 à 292 *fac-simile* de la version syriaque p. 293 à 294) étaient conservés dans le *Livre des Centuries*[3] d'Elie d'Anbar mort vers 940. Le titre porte : « Ensuite *Cinq psaumes de David* qui ne sont pas écrits dans la série des psaumes ». Le premier : Actions de grâce de David (lorsqu'il combattit Goliath), est connu et M. S. Grébaut vient encore de lui faire l'honneur d'en éditer le texte grec et les versions latine et éthiopienne[4]. Les autres sont intitulés : Prière d'Ezéchias entouré de ses ennemis — Quand Cyrus permit au peuple de rentrer dans son pays — Dit par David lorsqu'il lutta avec le lion et le loup qui avaient pris une brebis de son troupeau — Dit par David pour remercier Dieu qui l'avait sauvé du lion et du loup lorsqu'il les tua tous deux. On voit que, pour Elie d'Anbar, l'attribution d'un psaume à David n'impliquait pas qu'il avait été écrit par lui, car David n'a certes pas écrit la prière d'Ézéchias.

Ce volume renferme donc un bon mélange de textes intéressants, et nous souhaitons que M. Mingana continue ainsi à vulgariser les textes les plus importants de la belle bibliothèque orientale qu'il a formée à Birmingham. F. NAU.

1) Jean le baptiste a toujours été en faveur chez les Jacobites : Vers 518 ils vénèrent son corps à Sébaste, Cf. *Patrologia Orientalis*, t. VIII, p. 70 à 72, cf. 127 et 158-9. L'auteur connait cependant l'église dédiée à saint Jean à Alexandrie, *ibid.*, p. 123. On a plus tard localisé dans cette dernière église les corps de Jean et d'Elisée, *Patr. Or.*, t. I, p. 347, 418-20, 533-6 ; t. XVII, p. 531 à 533, 610 à 612 ; elle a été changée en mosquée au début du XIII^e^ siècle, *ibid.*, t. XIV, p. 459. — C'est à la tête de saint Jean-Baptiste, à Emèse, qu'un disciple de Barsauma a recours en 457 contre l'empereur Marcien, ROC, t. XIX, 1914, p. 286-7, cf. *Journal As.*, janvier 1927, p. 189 à 192. — Jean-Baptiste et Elisée apparaissent à Dioscore avant le concile de Chalcédoine, *Histoire de Dioscore*, Paris, 1903, p. 120-8.

2) C'est peut-être vers le X^e^ siècle qu'une version arabe égyptienne des évangiles aurait traduit *in montana*, Luc, 1, 39, par « à Aîn Kârem », cf. B. Meistermann, *La patrie de saint Jean Baptiste*, Paris, 1904, p. 125 ; la version sahidique ne porte pas Ain Kârem, comme on l'écrit à tort sur cette même page, car M. Drioton a bien voulu nous dire qu'elle est conforme à notre texte grec.

3) M. Mingana nous apprend que les six à huit manuscrits des Centuries qui sont dans diverses bibliothèques dérivent du sien.

4) ROC, t. XXV, 1925-6, p. 208-9.

Digitized by Google

WOODBROOKE STUDIES. — Vol. II. — I. *Timothy's Apology for Christianity.* — 2. *The Lament of the Virgin.* — 3. *The Martyrdom of Pilate*, edited and translated with a critical apparatus by A. Mingana, with two introductions by Rendel Harris ; gr. in-8°, 332 pages. Cambridge, Hefer, 1928 ; 10 sh. 6 net[1].

Le souhait qui termine le compte rendu précédent a été vite réalisé, puisque, dès 1928, MM. Mingana et Rendel Harris ont édité ou commenté trois nouveaux textes bien intéressants :

I. L'apologie de Timothée, patriarche nestorien de 780 à 823, aurait été prononcée, disent les éditeurs, de 781 à 782, devant Mahdi, calife de 775 à 785. Elle est conservée en syriaque dans un seul manuscrit nestorien du XIII^e^ siècle dont on a fait plusieurs copies. M. Mingana reproduit par la photographie en blanc sur noir une excellente copie du manuscrit type collationnée par lui.

Le titre porte : « Controverse (Débat, Colloque, Apologie) de Mar Timothée, catholique (patriarche nestorien), qu'il eut avec Mahdi, commandeur des croyants, au sujet de la foi du christianisme par mode de demandes et de réponses. »

Le premier interlocuteur, Timothée, est bien connu. Il était en faveur près du calife Haroun ar-Rachid qui l'employait pour lui faire traduite des ouvrages du syriaque en arabe. Timothée écrit en effet : « Un ordre de *notre souverain victorieux* nous est arrivé à l'improviste nous enjoignant de nous rendre près de lui en Asie Mineure. Le 7 juin de cette année-ci (l'an 799), nous partîmes pour rejoindrr *notre souverain vainqueur*, car il nous avait ordonné d'aller le trouver, en nous accordant des honneurs, des frais de voyage et des présents royaux, et en nous permettant de nous servir des animaux apparte nant à l'État ». Il écrit une autre fois : « Un ordre royal nous a demandé le Livre des Topiques du philosophe Aristote pour que nous le traduisions du syriaque en arabe. Le calife a complétement agréé nos travaux, surtout quand il les a examinés et comparés de place en place avec les autres. Cherche s'il y a des commentaires ou des scolies d'auteurs syriaques sur ce livre des Topiques, ou sur celui qui réfute les sophistes, ou sur la rhétorique, ou sur la Poètique[2] ».

Quant à l'autre interlocuteur, au calife Mahdi, nous savons aussi

1) Nous avions remis les comptes rendus des volumes I et II dès leur apparition, mais ils n'ont pu paraître en leur temps. Nous reproduisons le premier dont nous avions conservé la copie et nous résumons ci-après des notes que nous avions conservées sur le second.

2) Lettre de Timothée, citée par M. H. Pognon en tête de son édition des *Aphorismes d'Hippocrate* traduits en syriaque, Leipzig, 1903, t. I, p. XVIII et XXIII. La difficulté des traductions du grec en arabe tenait surtout au génie tout différent des deux langues, tandis qu'il était plus facile de traduire du syriaque en arabe, parce que ce sont deux langues sœurs. Timothée tenait cependant compte du grec, car il nous apprend (*ibid.*, p. XXV) qu'il a consulté « des gens qui savaient le grec et le patriarche melkite ».

Digitized by Google

que vers la fin de sa vie l'accord était loin de régner dans la famille royale. Le successeur éventuel était le fils aîné, Mousa el-Hadi, mais la mère de Mousa voulait faire choisir son second fils Haroun. La manœuvre semblait devoir réussir quand Mahdi mourut, peut-être empoisonné, le 4 août 785. Le fils aîné, Mousa el-Hadi, intronisé, cherchait à se prémunir contre Haroun et contre leur mère commune, mais celle-ci prit les devants en le faisant étouffer sous des oreillers (sept. 786) et Haroun put ainsi lui succéder (786 à 809). Bien qu'il soit nommé « Haroun le Juste (ar-Rachid) » et qu'il soit sympathique aux Occidentaux à cause de ses relations avec Charlemagne, il a cependant montré plusieurs fois, dit un historien, « une mauvaise fois, une dureté et une barbarie deshonorantes pour l'humanité ».

D'après M. Mingana, le colloque — qui aurait été tenu en arabe devant Mahdi — n'aurait pas été reproduit mot pour mot en syriaque mais *il tient qu'il a vraiment été parlé avec le calife*, et M. Rendel Harris fait remarquer longuement le support mutuel et la largeur d'esprit des deux interlocuteurs. Il nous semble que ce colloque *n'a jamais été parlé avec Mahdi, qu'il est un travail de bureau composé avec soin, beaucoup plus tard, pour réfuter les objections courantes chez les Musulmans, tout en flattant les califes Mahdi et Haroun.*

Mahdi est nommé partout : « Notre roi victorieux, notre souverain victorieux, notre roi puissant », et la science qu'on lui prête ne peut que plaire à son fils Haroun.

Plus caractéristiques sont les louanges adressées à Haroun ar-Rachid : En un endroit, Timothée le place avant Mousa al-Hadi, texte, fol. 63 v, ligne 2. Ce n'est pas en 781 ou 782 que Timothée aurait osé mettre Haroun avant l'aîné, Mousa, qui était l'héritier présomptif. M. Mingana est sans doute du même avis car, dans sa traduction, p. 81, avant dernière ligne, il a changé l'ordre du syriaque et il a écrit : « Mousa et Haroun ».

Ce n'est là, si l'on veut, qu'un détail, mais les louanges suivantes, adressées à Haroun, ne laissent place à aucun doute :

Il s'agit de montrer pourquoi le Christ n'est pas un simple serviteur, bien que les Prophètes lui donnent ce nom (et que le Qoran aussi n'en fasse qu'un serviteur de Dieu).

C'est ainsi, dit Timothée, que Haroun, *la fleur et le rejeton de Votre Majesté* (Mahdi), qui est nommé maintenant par tous *l'Héritier présomptif*, et qui, après la longue durée de vos années *sera proclamé par tous comme roi et tout puissant*, joue (maintenant) le rôle de général et de soldat dans cette expédition où il a été envoyé par vous contre Constantinople et contre les Grecs tyrans et rebelles, mais il n'est pas privé pour cela de la filiation royale et de la noblesse, ni de la grande splendeur et de *la gloire royale*, il n'a pris que le simple nom de la servitude et de la sujétion comme tout autre homme (texte, fol. 65 ; trad., p. 83-4).

Parmi ces Romains privés d'intelligence, ceux qui ne remarquaient pas la royauté et la filiation de Haroun ne le connaissaient que comme l'un des généraux et non comme un fils de roi *et un roi*, mais ceux qui le connaissaient véritablement le proclamaient et le nommaient *fils de roi et roi* (texte, fol. 66 ; trad. p. 85).

Digitized by Google

C'est ce passage qui a servi à fixer la date[1], mais il semble certain que Timothée n'aurait pas écrit cela du vivant du fils aîné Mousa (Hadi). Il l'a écrit durant le règne de Haroun. C'était alors une délicate flatterie, pour faire croire que Haroun était bien l'héritier choisi par Mahdi, et que Haroun et sa mère avaient donc eu raison d'étouffer le fils aîné sous des oreillers, puisqu'il n'était en somme qu'un usurpateur[2].

Les historiens nous apprennent encore que Timothée, durant les premières années de son patriarcat, avait d'autres soucis et n'était guère qualifié pour controverser, au nom des chrétiens, avec le calife :

Malgré l'appui d'un médecin de Madhi, il avait eu peine à triompher, en mai 780, d'un adversaire soutenu par un autre médecin. Il avait rallié une partie des opposants en leur montrant des sacs qu'il disait remplis d'argent et qui devaient être leur récompense. Il leur avait montré plus tard, après son élection, que ces sacs ne contenaient que des pierres[3]. Il s'est brouillé, ensuite, avec un évêque qui, depuis, s'est fait musulman. Il a encore été anathématisé par un concile de treize évêques, et il a réuni lui-même quinze évêques pour anathématiser ses adversaires. La paix s'est faite enfin à condition que l'évêque de Gondisapor, chef des opposants, réciterait à nouveau sur lui les prières de l'ordination. Timothée a expulsé d'ailleurs les opposants de la province, et ne semblait donc pas désigné, au milieu de toutes ces dissensions, pour avoir eu « en 781 ou au plus tard en 782 », avec le calife Mahdi, le colloque qui nous occupe.

Mais *plus tard*, dit un historien, le calife Hadi (785 à 786) « le faisait venir souvent pour parler de religion avec lui et pour lui proposer des problèmes difficiles et des questions très subtiles[4] ». Le calife Haroun (786 à 808) en a fait autant, par exemple, à la fin d'un conseil, il aurait dit à Timothée : « Dis-mois en quelques mots, O Père des chrétiens, quelle est, parmi les religions, celle que Dieu approuve ? » — Il répondit : « Celle dont les lois et les préceptes sont conformes à la manière d'agir de Dieu envers ses créatures », et le calife dit plus tard : Quel homme remarquable ! S'il m'avait dit : « C'est la religion chrétienne, je l'aurais réprimandé, et s'il m'avait dit : « c'est la religion musulmane », je l'aurais contraint à l'embrasser ; il m'a

1) Parce que la campagne contre les Grecs, à laquelle Timothée fait allusion pour flatter Haroun, a eu lieu en 781.

2) M. Labourt tient aussi que « cette dissertation est trop prolixe et trop subtile pour qu'elle ait pu réellement être écoutée par Mahdi ». Cf. *De Timotheo I, nestorianorum patriarcha*, Paris, 1905, p. 34 à 35 (Thèse pour le doctorat).

3) Cette supercherie est rapportée par les écrivains nestoriens ; l'un d'eux (Thomas de Marga), la donne comme inspirée par la Providence, et la compare à la supercherie de Jacob pour s'attirer la bénédiction d'Isaac. Voir *Maris, Amri et Slibae, De patriarchis Nestorianorum commentaria*, traduction latine, par H. Gismondi, deux parties, Rome, 1897 et 1899.

4) *Ibid.*, pars altera, p. 37 à 38.

Digitized by Google

donné une réponse à laquelle on ne peut rien dire et il a gardé sa religion dans son cœur[1].

Il nous semble donc certain que le *prétendu colloque est un travail de bureau fait avec soin au temps du calife Haroun* pour répondre aux objections faites par les califes et leurs docteurs tout en les ménageant et en les flattant, eux et leur religion. Ces flatteries et les services rendus par ses traductions du grec en arabe nous expliquent les attentions signalées plus haut de « notre souverain victorieux » pour Timothé en l'année 799. C'est vers cette époque que nous placerions la rédaction du colloque[2].

Cela ne diminue en rien la valeur intrinsèque de l'écrit, mais il faut renoncer à y chercher des preuves de la tolérance, de la largeur d'esprit et des sentiments des califes. *Timothée seul, en flatteur habile, a fait la demande et la réponse.*

Il est intéressant de trouver toutes les objections accoutumées avec leur réponse. Le calife débute, p. 17, par : « O Catholique, toi qui possède une telle science et une telle instruction sur Dieu, il ne conviendrait pas que nous disions jamais de Dieu qu'il a pris une femme et qu'il en a engendré un fils ». (Timothée, dans sa réponse très courtoise, réfute en réalité le passage du Qoran (VI, 101) : « Comment aurait-il un fils lui qui n'a pas de compagne ! ») — p. 27, pourquoi n'êtes-vous pas circoncis comme Jésus-Christ ? — p. 31. Si le Christ était Dieu, il n'aurait pas prié — p. 33, le Paraclet, c'est Mahomet — p. 35, les livres des chrétiens sont corrompus, sinon ils porteraient le nom de Mahomet — p. 36, le Qoran n'a-t-il pas été donné par Dieu ? — p. 39-43, sur la crucifixion — p. 47, pourquoi y a-t-il quatre évangiles ? p. 49, Mahomet est un prophète ; — p. 61, que dis-tu de Mahomet ? — p. 62, la Trinité, etc.

II. — La Lamentation de la Vierge, éditée et traduite d'après deux manuscrits de la collection Mingana (p. 163 à 240), *est un écrit égyptien* aussi bien que le suivant. Il a eu grand succès ; M. Mingana en signale les pages retrouvées en copte éditées et traduites par M. Revillout dans *Patrologia Orientalis*, t. II, p. 169 à 174 ; nous

1) *Ibid.*, p. 38. Cet auteur dit qu'un grand écrit de Timothée contient les problèmes et les questions proposés par Mousa el Hadi. Cet écrit ne semble pouvoir être que notre colloque.

2) L'écrit est adressé à un correspondant non désigné. Une courte introduction, très embarrassée et très filandreuse, semble bien dire qu'on demandait à Timothée une réfutation du Qoran — sujet traité d'ailleurs par le médecin (Abou-Nouh) qui l'avait protégé et qui l'avait aidé à faire ses traductions du syriaque en arabe pour Haroun. — Timothée a beaucoup hésité bien que ce sujet lui soit familier depuis son enfance, mais on ne peut arriver à aucun bon résultat et un sage a dit : « C'est en vain que l'on peine à ce qu'il n'est pas facile d'obtenir. » — On comprend que le prudent patriarche ait présenté sa réfutation du Qoran sous la fiction d'un dialogue très respectueux avec le calife Mahdi.

Digitized by Google

avons reconnu aussi qu'il figure dans les manuscrits syriaques (carchounis) de Paris 232, fol. 472 à 493, et 233, fol. 37-76, ainsi que dans le manuscrit éthiopien 104, fol. 39. Bien plus, le manuscrit arabe de Paris, n° 4795, fol. 160 à 190, renferme une homélie de Jacques de Saroug sur *Marie et ses pleurs au tombeau de Jésus le matin de la résurrection* qui est parallèle au texte carchouni édité et traduit par M. Mingana[1].

Jean conduit la Vierge au Golgotha, elle voit son fils sur la croix, il meurt, elle va au tombau, on lui prête de nombreuses paroles (lamentations). Incidemment l'écrit suivant (Martyre de Pilate) se trouve amorcé : C'est Hérode qui a fait crucifier le Christ ; Pilate, comme sa femme Procula, voulait le sauver. Pilate fait des reproches au grand prêtre et lui dit que le sang du Christ retombera sur lui et sur Hérode. Pilate va à la tombe du Christ et proclame qu'il est la résurrection et la vie.

III. — Pilate converti nous conduit tout naturellement à Pilate martyr, sujet du troisième écrit édité en carchouni par M. Mingana d'après deux manuscrits de sa collection, avec variantes du manuscrit arabe de Paris n° 152. Ajoutons que cet écrit figure encore dans le manuscrit syriaque (carchouni) de Paris, n° 273, fol. 22 à 47, qui commence p. 244, dernière ligne de la traduction de M. Mingana, par les mots : « Cyriaque de Behnésa a dit ». Enfin on trouvera le texte arabe avec traduction française dans les *Mémoires de l'Institut archéologique du Caire*, t. XXVII, Le Caire, 1912. Voir aussi le manuscrit éthiopien de Paris n° 62, miracles 34 et 35.

En voici un court sommaire : Après la crucifixion, dialogue de la Vierge et de Jésus. Pilate et sa femme Procula vont voir le tombeau du Christ ; les Juifs, poussés par Barrabas, veulent les tuer, mais Gamaliel, l'ayant appris, le fait dire à Joseph d'Arimathie qui en informe Pilate. Les soldats arrêtent Barrabas et le tuent, cinq jours après la résurrection du Christ. Hérode et les Juifs dénoncent Pilate à Tibère, parce qu'il a fait tuer Barrabas sans prendre l'avis du roi. Pilate est emprisonné. Le fils de Tibère meurt. L'empereur entendant parler des miracles du Christ, fait porter le cercueil de son fils à Jérusalem pour qu'on le mette dans le tombeau du Christ. Jésus-Christ apparaît aux prisonniers et annonce à Pilate qu'il sera crucifié. Arrivé à Jérusalem, le cercueil du fils de l'empereur est enlevé et caché par les Juifs. L'ange Gabriel vient révéler à Joseph

1) La présente homélie de Cyriaque, évêque de Behnésa, sur la *Lamentation (les Pleurs) de la Vierge*, était lue dans les églises éthiopiennes le jour du Vendredi saint. Elle se trouve encore dans quatre manuscrits de la collection d'Abbadie : 11, fol. 158 ; 80, fol. 62 ; 91, fol. 1 ; 158, fol. 71, et dans un manuscrit de M. Marcel Cohen. L'écrit suivant (martyre de Pilate) se trouve dans pluseiurs manuscrits éthiopiens des miracles de la Vierge.

Digitized by Google

et à Nicodème l'endroit où le cercueil est caché ; on le porte dans le tombeau du Christ dont on ferme la porte. Le fils de Tibère ressuscite ; l'empereur mande Tibère à Rome et le fait crucifier pour le punir de ce qu'il a fait mourir le Christ.

Ces deux écrits, remplis de ce merveilleux dans lequel se complaisaient tant les écrivains coptes et qu'ils ont prodigué dans les actes de leurs martyrs, sont attribués à Cyriaque, évêque de Behnésa (Oxyrhynque). La date de cet auteur n'est pas fixée, mais, à quelque époque qu'il ait vécu, il utilisait des Apocryphes coptes qu'il semble parfois avoir insérés mot pour mot, Il utilise ici des apocryphes attribués à Gamaliel. MM. R. James et A. Baumstark avaient soupçonné l'existence de ces écrits qui devient une certitude, puisque Cyriaque cite Gamaliel à la première personne : « Et moi, Gamaliel, je suivais avec la multitude, p. 207, 210 ; et moi Gamaliel, j'avais appris l'art d'écrire, p. 280 ». Cf. 265, 274, que les Lamentations de la Vierge auraient été écrites par Gamaliel et Nicodème, p. 210, et que le martyre de Pilate l'aurait été par Gamaliel et Acneas, p. 244. Il semble d'ailleurs que Cyriaque n'a pas inventé ces références, mais a utilisé vraiment des apocryphes attribués à Gamaliel, puisqu'on en a retrouvé et édité des fragments coptes. Signalons que deux discours du même Cyriaque, évêque de Behnésa, sur *la fuite en Egypte*, ont été analysés dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. XV, 1910, p. 157 à 162. Ils sont remplis eux aussi, de légendes égyptiennes apocryphes.

M. Rendel Harris a étudié, p. 163 à 177, les relations de notre Pilate « égyptien (p. 173, 252, 254) » avec les autres apocryphes relatifs à Pilate.

Les textes sont établis avec beaucoup de soin, car nous disposions d'une copie du colloque de Timothée et nous avons pu constater qu'en dehors de différences orthographiques, les fautes étaient à la charge de notre copie. Nous ne pouvons donc que souhaiter encore de voir la suite de ces intéressantes études et éditions.

F. NAU.

ANDRÉ GRABAR. *Recherches sur les influences orientales dans l'art balcanique*. Ouvrage orné de 28 figures dans le texte et de 16 planches en phototypie. — Paris, Société d'édition : les Belles-Lettres, 1928, in-8°, XIII + 151 pages. (Publications de la Faculté des lettres de l'Université de Strasbourg, fascicule 43). Prix : 40 francs.

Ce volume, joint aux trois premiers tomes de la collection *Orient et Byzance* publiée sous la direction de M. Gabriel Millet, constitue

Digitized by Google

un précieux apport, en langue française, à l'étude et à la connaissance de l'art dans les Balkans.

On pouvait admettre, *a priori*, que les Balkans, placés au Moyen âge sous l'influence de Byzance, jusqu'à l'invasion turque, avaient naturellement eu sous leurs yeux des modèles provenant de la capitale de l'Empire romain d'Orient. Et cela est vrai jusqu'à un certain point. Mais il y eut aussi des influences qui, remontant plus haut dans le temps, et venant de plus loin dans l'espace, se firent sentir dans le développement et dans l'épanouissement des principaux centres artistiques de la péninsule balkanique.

En cherchant à déterminer la part d'influence que l'Orient a exercée sur l'art balkanique, M. Grabar s'est attaqué à un gros et délicat morceau d'histoire. Il n'a du reste pas voulu traiter le problème dans son ensemble et il s'est sagement borné à étudier quelques monuments de l'art médiéval des Balkans.

A cet effet, il considère d'abord les céramiques lustrées de Patleina, Bulgarie, constituant les restes d'un décor mural pouvant dater de la fin du IX^e^ ou du X^e^ siècle.

Il étudie ensuite des manuscrits illustrés, serbes et bulgares, s'échelonnant du XIII^e^ au XV^e^ siècle. Il s'agit, en l'espèce, d'un tétraévangile serbe et d'un tétraévangile bulgare, dont on envisage le style et la technique.

Un troisième et dernier chapitre est consacré à signaler et à étudier un roman d'Alexandre illustré, et conservé à la bibliothèque nationale de Sofia.

Le tout est agrémenté de figures dans le texte et de planches hors texte fort bien venues, qui facilitent la compréhension du texte.

Je n'ai pas la compétence requise pour parler en connaissance de cause des sujets que M. Grabar semble traiter avec une véritable maîtrise. Mais il sera loisible de signaler au passage quelques-unes des conclusions fondamentales auxquelles est arrivé le savant auteur.

En ce qui concerne les céramiques de Patleina, M. Grabar (p. 53) estime qu' « il est vraisemblable que la décoration en céramique n'a jamais gagné Constantinople, et que son apparition en Thrace prédanubienne est due à un apport des émigrés arméniens ou des iraniens. On considérera donc l'art de Patleina comme un art chrétien asiatique, et l'on notera l'importance des traits de style, relevés sur l'image de Théodore et sur les autres icones, comme de précieux témoignages de première main sur le caractère de la peinture religieuse mésopotamienne dans la deuxième moitié du premier millénaire.

« Au point de vue de l'archéologie sassanide et musulmane, l'intérêt de Patleina est considérable... », et le savant auteur montre l'importance de l'art sassanide exercée en Europe orientale bien après la chute du royaume sassanide. Il faut supposer, conclut-il,

Digitized by Google

p. 54, que les vieilles méthodes étaient jalousement conservées dans les chrétientés de la Perse septentrionale et de l'Arménie, tandis qu'en Mésopotamie, le nouvel art ne se souciait plus de modèles et de souvenirs plus anciens que l'Islam.

L'étude consacrée à deux tétraévangiles slaves, l'un serbe et l'autre bulgare, est bien menée et fort instructive. On y apprend beaucoup de choses. Mais je crois remarquer un renseignement erroné, lorsque M. Grabar cite (p. 65, note 2) comme évangélistes représentés en marge l'Evangile de Rabula. J'ai sous les yeux la série compète des images de l'évangile syriaque de Rabula ; il y a évidemment beaucoup de sujets et de personnages représentés sur les marges de ce précieux manuscrit. Mais, comme par hasard, les évangélistes ne sont pas sur les marges : Matthieu et Jean sont assis sous des arcades, tav. XVI du catalogue d'Assemani ; Marc et Luc sont debout, dans des encadrements de styles divers, mais pas sur les marges, tav. XVII d'Assemani. Il en va de même pour les photographies prises directement sur l'original, et que j'ai également sous les yeux.

Quant au rapprochement que fait M. Grabar (p. 73) entre certaines figures qui « ne sont représentées que jusqu'aux genoux » et la méthode propre à la Chronique Alexandrine et aux miniatures arméniennes de l'Evangile d'Etchmiadzin, j'avoue ne pas le comprendre. Il est vrai que M. Grabar se réfère à l'autorité de M. Strzygowski, *Byz. Denkmäler*, I, fig. p. 22, qui porte : « Anders in den figürlichen Randminiaturen. Die erste im Evangelium Matthäi stellt die Frauen am Grabe dar ». Or, les myrophores ne sont pas représentées jusqu'aux genoux, mais simplement en buste. D'autre part, M. Strzygowski induit son lecteur en erreur lorsqu'il imprime que cette scène figure dans l'Évangile selon Matthieu. Il suffit de se reporter à la reproduction phototypique intégrale de l'Évangile d'Etchmiadzin que j'ai publiée, pour voir que la figure reproduite p. 22 de l'ouvrage cité de M. Strzygowski représente en réalité deux scènes : 1° Les femmes au tombeau vide, dans l'Évangile selon Marc, chap. XV, 43 *b*-XVI, 3 *a*, folio 110 R° du manuscrit d'Etchmiadzin ; 2° Marie-Madeleine, sur la marge du milieu du feuillet 222 V° de l'Évangile d'Etchmiadzin, illustrant le texte de l'évangile selon Jean, XIX, 38 *b*-XX, 2 *a*.

Dans l'un et l'autre cas, il n'est pas question de femmes représentées jusqu'aux genoux. Il suffit de consulter le manuscrit d'Etchmiadzin lui-même.

M. Grabar a eu l'heureuse idée de donner, planche XI, fig. 2, le portrait de Jean et celui du pope Dobrejšo, et il s'étonne à bon droit (p. 100) de la présence de ce petit personnage, quasiment agenouillé devant l'évangéliste. « L'inscription « pope Dobrejšo » qui l'accompagne ne laisse aucun doute sur l'intention du calligraphe de la faire passer pour le portrait de Dobrejšo, prêtre bulgare du XIII^e^ siècle. Mais cette explication de la figure nous paraît insuffi-

Digitized by Google

sante. Pourquoi, en effet ce prêtre orthodoxe n'aurait-il ni barbe ni moutache ? On penserait peut-être à un ennuque, mais cette hypothèse quelque peu forcée n'expliquerait pas non plus la coiffure du personnage, ses cheveux coupés court de manière à faire apparaître le contour du crâne. A cette tête qui va si mal à un prêtre orthodoxe s'ajoute l'objet étrange qu'il porte sur son bras gauche, cette sorte de serviette blanche, étroite et pourvue de franges aux deux extrémités. Le rite orthodoxe ne connaît point ce linge particulier. »

M. Grabar a tout à fait raison et il cite heureusement (p. 103) l'emploi du *manipulus*, qui n'était pas limité à l'église romaine, et que connaissaient les Arméniens. Il cite même, et à juste titre, l'important travail de l'abbé Muyldermans (et non : Miyldermans) où l'auteur traite de l'usage du *manipulus* dans le costume liturgique arménien.

On observera, en ce qui concerne le portrait de Jean et du personnage agenouillé devant lui (pl. XI, fig. 2), que l'écriture en petits caractères, au-dessus du personnage agenouillé, et qui donne son nom : « pope Dobrejšo » n'est pas du même type ni de la même encre que les autres inscriptions. Il en va de même des 3 lignes de texte écrites au-dessus de la miniature ; celles-ci se lisent : « Saint Jean, évangéliste, aie pitié aussi de moi, ton serviteur pécheur et indigne » ; puis « le prêtre Dobrejšo prie saint Jean ». La miniature comporte 3 compartiments. Dans celui de gauche on lit : « Saint Jean » ; dans celui du milieu, le portrait de Jean assis, vers la droite ; dans le compartiment de droite : « fils du tonnerre ». Il peut se faire que l'image de Dobrejšo soit contemporaine de la miniature ; il se pourrait aussi qu'elle lui soit postérieure, et que la figure de ce pope soit celle d'un acquéreur, qui s'est fait peindre devant son patron, avec le *manipulus*, à une époque où l'église bulgare était en union avec la papauté de Rome.

En général, lorsque, dans une miniature d'un tétraévangile, on remarque un personnage assis, agenouillé ou debout devant l'un des évangélistes, on songe ou à Prokhoron écrivant le 4e évangile sous la dictée de Jean (nombreux exemples dans les manuscrits arméniens), ou à Théophile debout devant Luc (Paris, arménien 17, fol. 162 V° ; voir mon article *Arménie et Crimée...* (Mélanges Uspensky, I, pl. XLIX, 2) à paraître en 1930). Il ne serait pas impossible qu'une miniature de ce genre ait servi de modèle au tétraévangile bulgare, dit de Dobrejšo.

M. Grabar fournit une très importante contribution à la connaissance du Roman d'Alexandre et il résume fort bien les données, actuellement connues, relatives à l'œuvre du Pseudo-Callisthène. Les renseignements qu'il donne sont généralement exacts ; mais on ne le suivra pas, lorsqu'il imprime p. 108 : « Ces miniatures (du sm. de Sofia) semblent révéler l'aspect de très anciennes illustrations

Digitized by Google

du célèbre roman du Pseudo-Callisthène. Leur intérêt est donc considérable. Il est surtout grand pour l'étude des illustrations du roman d'Alexandre, car on ne connaît qu'un seul exemple grec et quelques exemples russes, d'une époque très tardive de cet ouvrage avec illustrations. »

M. Grabar ne connaît que ces exemples-là, mais je me permets de le renvoyer aux illustrations arméniennes du roman d'Alexandre que j'ai publiées dans mon *Enluminure arménienne profane*, où il trouvera des illustrations de ce roman autres que la grecque et les russes qu'il veut bien mentionner.

Dans une conclusion générale, et qui expose clairement les résultats auxquels il est arrivé, M. Grabar résume sa pensée lorsqu'il imprime que « dans tous les monuments étudiés, les types des têtes, les attitudes, les costumes, offrent des traits particuliers à l'art de l'Asie antérieure ou de l'Égypte » (p. 135) ; mais l'on ne se rangera pas forcément à son avis lorsque (p. 136) il pose en fait que les céramiques de Patleina, en élargissant notre connaissance de l'art chrétien de la Mésopotamie et de l'Iran, « nous offrent le premier exemple d'une décoration monumentale, telle qu'elle pouvait être conçue dans ces pays chrétiens, le moins attachés à la civilisation hellénique ». Ceci me semble être une affirmation purement gratuite, surtout si l'on songe que plusieurs rois arsacides parthes (255 av. J.-C. — 226 après J.-C.) se plaisaient à être surnommés « Philhellènes », et que de nombreuses monnaies arsacides, soit parthes, soit arméniennes, portent l'effigie de l'un de ces rois et, à l'avers, la *Fortune d'Antioche*. Et ceci, sans oublier le rôle considérable de la civilisation grecque, joué à Tigranokert, où l'on parlait grec et où, au théâtre, on ne jouait que des pièces grecques.

Mais ces quelques réserves n'enlèvent rien à la valeur documentaire du livre de M. Grabar, qu'il faudra toujours consulter lorsque l'on voudra s'initier à ces problèmes si délicats et si enchevêtrés des influences de l'art oriental sur la vieille Europe.

F. MACLER.

LADISLAS GAL. *L'architecture religieuse en Hongrie*, du XI^e^ au XIII^e^ siècles. — Paris, Librairie Ernest Leroux, 1929, 4°in-, XV+300 pages, illustrations et cartes. (Etudes d'art et d'archéologie publiées sous la direction d'Henri Focillon).

Avec cette publication, nous quittons l'Orient et les influences qu'il a exercées sur l'Europe. Placée au centre de notre continent la Hongrie occupe une position à part et qui devait faire jouer des influences autres qu'en Balkanie ou dans l'Asie antérieure. Et voici

Digitized by Google

que M. Gal, par une méthode des plus scientifiques et une documentation des plus sûres, nous promène à travers un champ historique et géographique des plus intéressants, qu'il convient de connaître, avant d'aborder la question épineuse et délicate des influences artistiques.

Une fois exposées les conditions historiques « qui entourent la fondation et la formation d'un État chrétien en Hongrie », on comprendra sans peine que l'architecture religieuse ait dû recourir à des maîtres étrangers (p. XIII).

Toutefois, et pour mieux circonscrire son sujet, le savant auteur nous informe encore (p. XIII) qu'il ne signalera pas et n'étudiera pas tous les monuments religieux élevés en Hongrie, du XI^e^ à la fin du XIII^e^ siècle. Il n'envisagera ni le groupe des églises bâtardes, qui révèle les tentatives bizarres d'un art national, ni le groupe des églises saxonnes de Transylvanie, datant du XIII^e^ siècle, et qui représentent une tentative d'activité germanique plutôt isolée dans l'ensemble de l'architecture religieuse en Hongrie.

Les deux premiers chapitres signalent l'introduction du génie occidental et révèlent tout d'abord l'influence lombarde. On y étudie avec tout le soin désirable le plan des édifices, les matériaux employés, l'élévation des bâtiments. L'étude de la décoration vient confirmer les résultats acquis dans les paragraphes précédents, et l'on mentionne au passage (p. 29) que l'usage du tympan orné, déjà signalé en Hongrie au XI^e^ siècle, ne pouvait pas provenir de Lombardie, où il était inconnu à cette époque. « Par contre, il y eut alors en Orient, plus précisément en Arménie et en Géorgie, une florissante école de sculpture, où les tympans à personnages, dus à une tradition qui remonte au début du V^e^ siècle, furent très fréquents. » Et l'on recherche comment, malgré la distance, cette influence artistique a pu et a dû s'exercer, d'Orient en Hongrie.

Après l'influence lombarde, on signale l'influence française « aussi manifeste dans certaines constructions exceptionnelles que dans le bloc homogène des abbayes de Cîteaux » (p. 79).

A l'influence française, succède l'allemande, et ce, dans les conditions suivantes : « La suprématie germanique, prenant l'allure d'une véritable conquête, ne résultait pas d'une guerre. C'est uniquement l'influence néfaste de la reine, Gertrude de Méran, qui la fomenta. On connaît le rôle de cette femme despotique et perverse qui, venue d'Allemagne, considérait son nouveau pays comme un butin à partager entre les siens » (p. 121).

Après tant d'influences venues de l'étranger, un art national ne devait pas tarder à naître et à se développer. C'est ce qu'expose très bien le dernier chapitre, qui étudie, d'une façon très approfondie, les abbatiales de Kisbény et d'Ocsa, expose la dernière phase de l'évolution et s'arrête à l'invasion des Tatars.

L'ouvrage est accompagné de cartes et d'une illustration nom-

Digitized by Google

breuse qui facilitent singulièrement l'intelligence du texte. Il faut savoir gré à M. Ladislas Gal d'avoir mené son enquête d'une façon si méthodique et le remercier de l'avoir menée en français dans une langue et dans un esprit si scientifique, ce quì, je voudrais l'espérer, ne contribuera pas peu à la diffusion de cette publication consacrée à un important canton de l'art européen.

F. MACLER.

Digitized by Google

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Festschrift zum 75 jährigen Bestehen des jüdisch-theologischen Seminars Fraenckelscher Stiftung. Vol. I et II. Breslau, M. et H. Marcus, 1929, 2 vol., in-8°, 356-148-404-79 pages, 40 mk. — A l'occasion du 75e anniversaire de la fondation du séminaire rabbinique de Breslau, les professeurs et les anciens élèves diplômés viennent de publier, en deux gros volumes, un certain nombre de travaux, dont plusieurs intéresseront aussi les savants qui s'occupent de l'histoire des religions. Nous relevons les suivants : *Isaak Heinemann,* Philons griechische und jüdische Bildung ; *Albert Lewkowitz,* Das Judentum und die gristigen Strömungen der Neuzeit ; *Israel Rabin,* Studien zur vormosaischen Gottesvorstellung ; *Michael Guttmann,* La Palestine dans le Midrasch et le Talmud (en hébreu) ; *Felix Aber,* hemna und Schechinah ; *Max Dienemann,* Klausners Jesuswerk *Max Kallen,* Genesis Kapidel 41 ; *Ludwig Levy,* Der Prophet Maleachi ; *Julius Lewkowitz,* Der Eigengchalt der religiösen Begriffe ; *Arthur Löwenstamm,* Hugo Grotius' Stellung zum Judentum ; *Leop. Treitel,* Zur Entroicklungsgeschichte der Predigt in Synagoge und Kirche als des Beitrags, den das Judentum für allgemeine Kultur gestiftet hat ; *M. Gaster,* Die 613 Gebote und Verbote der Samaritaner.

Il va sans dire que la valeur de ces études n'est pas toujours la même, mais on n'exagère pas en prétendant que chacune contribue plus ou moins à réaliser un certain progrès dans l'histoire du judaïsme.

M. Gr.

Joseph Rybinski. — **Der Mal'akh Jahwe.** Paderborn, Ferdiand Schöningh, 1930. 123 pages. — On sait que, dans bon nombre de passages de l'A. T., il est question de l'Ange de J. sans que l'on puisse voir exactement si cet Ange est identique avec J. ou bien s'il s'agit d'un être particulier et distinct du Dieu suprême. Ce problème a été traité souvent déjà, mais les savants n'ont pas encore pu se mettre d'accord. Notre auteur a repris la question dans une thèse qu'il a soumise à la Faculté de théologie catholique de Fribourg, en Suisse. Pour lui, le Mal 'akh J. a été, à l'origine, un ange distinct de Jahvé, son délégué, son représentant. Plus tard, et surtout dans

Digitized by Google

l'opinion populaire, on a confondu le mandataire avec le mandaté et on a identifié l'ange de J. avec J. lui-même. Par là on s'explique aussi que le Mal 'akh J. a pu devenir le modèle du Logos.

Ce résultat sera sans doute admis même par des savants qui ne partagent pas les idées de l'auteur sur le caractère général de la Bible.

M. Gr.

ERICH FASCHER. — **Vom Verstehen des Neuen Testaments.** — Ein Beitrag zur Grundlegung einer zeitgemässen Hermeneutik. Giessen, Alfred Töpelmann. 1930. 4.25 mk. broché. — Comment peut-on comprendre le Nouveau Testament ? Quels sont les moyens pour arriver à cette compréhension ? Il ne suffit pas, selon l'auteur, de posséder l'acribie philologique même la plus grande ni de connaître à fond l'histoire des religions, non, pour comprendre le N. T. il faut un rapport intime avec le sujet, un rapport, qui sait que le N. T. ne peut pas être interprété comme toute autre source historique. Des idées qui étaient autrefois de la vie vécue, doivent redevenir de la vie vécue, sans cela elles pourront être *expliquées* correctement, mais non pas comprises, car, entre la compréhension neutre et la compréhension positive, il y a le miracle de l'esprit qui ne peut être atteint par aucune méthode. L'auteur se voit forcé d'avouer que le nombre des personnes ayant les capacités nécessaires pour arriver à cette compréhension est bien restreint. Il n'a sans doute pas tort

M. Gr.

G. J. DE VRIES. — **Bijdrage tot de psychologie van Tertullianus.** Utrecht, Kemink en Zoon, 1929, 1 vol. in-8°, 75 pages. — Thèse de doctorat ès lettres soutenue devant l'Université libre d'Amsterdam. Il s'y agit moins de nous rendre plus clair l'état d'esprit de Tertullien et le jeu de ses facultés psychiques dans son privé d'individu humain, que de nous faire comprendre l'évolution de l'apologiste et du docteur dans leur relation avec le groupe religieux dont ils ont partagé ou devancé les *passions*. Pour nous donner une idée irrésistible de ce mouvement, l'auteur a analysé, de son point de vue particulier, les divers écrits de Tertullien rangés par ordre chronologique. Il a fait sienne la chronologie donnée par M. J. Berton (*Tertullien. Le Schismatique*, 1928) et, dans chaque traité, il a relevé avec soin les textes susceptibles de fournir quelques indications sur la pensée de notre Africain touchant les grandes questions qui l'ont retenu. Il les a commentés diligemment et en a tiré quelques conclusions raisonnables, sinon très originales. Tertullien est né passionné et violent ; il a, toute sa vie, penché dans son sens en face de tous les problèmes. Ce n'est pas, du reste, qu'il n'ait su à l'occasion tenir compte des circonstances, et ses écrits d'apologétique sont

Digitized by Google

— quelle qu'en soit la date — d'un autre ton que ses ouvrages destinés à l'exhortation, à l'édification ou à la polémique. De son essai, M. de Vries pourra faire le point de départ d'un bon livre.

Ch. GUIGNEBERT.

Journal of the American Oriental Society. Vol. 48, déc. 1928. — L'indianiste américain Franklin EDGERTON y publie 27 pages de notes sur l'*Arthaçâstra*, à l'occasion de la traduction récente de ce texte par Johann Jakob Meyer, Hannover et Leipzig, 1925-26. On sait l'importance de ce texte, le plus ancien traité indien de politique, attribué à Kautilya, ministre du roi Candragupta de la dynastie Maurya. La question de la légitimité de cette attribution, admise par Meyer, contestée par Jolly et Winternitz, demeure en suspens.

Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient t. XXVII, 1927 (Hanoi 1928), grand in-8° de 552 pages. — Le lieutenant-colonel RENONDEAU poursuit son choix de pièces du *Théâtre lyrique japonais*, transcrites, traduites et annotées. Voici les titres des nô : Tsurukame, Yôrô, Kagekiyo (traduction indépendante de celle d'A. Waley) Izutsu, Fujito. Remarquable travail, et contribution diffuse à l'étude du Bouddhisme japonais. — H. PARMENTIER : notes d'archéologie indochinoise, modifications du Bayon au cours de son exécution. Il semble que l'édifice, conçu avec une signification bouddhique, se soit achevé dans le sens çivaïte. L'auteur de l'article relève non seulement des changements de décor sculptural, mais des transformations dans le plan d'architecture. — Chef de bataillon Henri ROUX et M. TRAN-VAN-CHU : les Tsa Khmu. Etude géographique, ethnique, siocologique, religieuse, linguistique d'une peuplade montagnarde du Laos. — V. GOLOUBEW : Le cheval Balâha. Symbole ailé de l'essor vers la délivrance. L'auteur en étudie les représentations figurées (Angkor) et rapproche cet animal mythique de l'açvaratna, monture royale du cakravartin. — Enfin une note précieuse de P. DEMIÉVILLE sur la mémoire des existences antérieures, d'après les Agama-Nikâya, l'Abhidharma et le Grand Véhicule. Etude originale sur le concept *d'abhijñâ*, d'après les sources chinoises.

P. MASSON-OURSEL.

ERICH KLOSTERMANN. — **Das Lukasevangelium erklärt, Zweite völlig neubearbeitete Auflage**, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1929 (LIETZMANN, *Handbuch zum Neuen Testament, Abteilung* 5) 1 vol. in-8° de VII-147 pages. Prix, br. 9,50 ; rel. 11 m. (en souscription, 8 m. 60 et 10 m. 10). — La seconde édition du commentaire de M. Klostermann sur le troisième Évangile est une révision soigneuse de la

Digitized by Google

première parue en 1919. L'auteur a consciencieusement utilisé la littérature parue dans ces dix dernières années, notamment les travaux de la *formgeschichtliche Schule*, le commentaire de M. Loisy, divers ouvrages de MM. Ed. Meyer, Cadbury, Streeter, etc., et le commentaire de Strack-Billerbeck.

A signaler l'addition à la fin du volume, d'une note intéressante sur les modifications de style que Luc a fait subir aux matériaux empruntés par lui à ses devanciers.

Il faut regretter que M. Klostermann n'ait pas profité de l'occasion que lui fournissait cette seconde édition pour compléter son commentaire des trois premiers Evangiles par l'introduction aux synoptiques que, dans la préface de la première édition du commentaire de Luc, il regrettait d'avoir été empêché d'écrire par les circonstances dans lesquelles il avait dû achever son travail.

Maurice GOGUEL.

ALEX PALLIS. — **Notes on St. Luke and the Acts.** Oxford University Press, London, Humphry Milford, 1928. 1 vol. in-8°, 83 pages, 3 sh. — M. Pallis qui, outre une traduction des Evangiles en grec moderne, a publié un commentaire de l'épître aux Romains et des notes sur Matthieu, Marc, Jean et l'Apocalypse, présente une série de remarques sur l'Evangile de Luc et sur les Actes. Ce sont tantôt des interprétations ou des traductions nouvelles qu'il propose, tantôt des corrections de texte qu'il suggère. Ces notes qui dénotent des connaissances philologiques étendues sont souvent intéressantes, malheureusement elles ne reposent pas sur une exégèse assez approfondie et il arrive mainte fois à l'auteur de faire des conjectures alors que le texte traditionnel ne présente vraiment pas des obscurités qui justifient un traitement aussi radical.

A titre d'exemples pris aux hasard indiquons quelques-unes de ces conjectures. Dans la préface, à propos de *I Cor.*, 7, 37, M. Pallis propose de corriger παρθένον en παρθενίαν, correction qui n'est pas nécessaire, car si l'interprétation traditionnelle du texte d'après laquelle il serait question d'un père mariant ou ne mariant pas sa fille est très peu satisfaisante, l'hypothèse d'après laquelle il s'agirait de la transformation en mariages réels d'unions d'ascètes ne se heurte à aucune difficulté telle qu'une correction de texte soit légitime.

Lc. 1, 24. Quand Elisabeth devient enceinte, elle se cache pendant cinq mois disant : « Ainsi m'a fait le Seigneur (πεποίηκεν) quand il m'a regardée pour ôter mon opprobre parmi les hommes. » M. Pallis observe avec raison que la parole d'Elisabeth n'explique ni ne justifie le secret qu'elle observe. Il propose de corriger πεποίηκεν en μεμήνυκεν et entend « ainsi m'a commandé... » Il suppose que le récit original, seulement partiellement conservé par Luc, parlait

Digitized by Google

d'une révélation faite à Elisabeth et de l'ordre qu'elle avait reçu de la tenir secrète jusqu'au moment où sa grossesse serait apparente. C'est pour le moins fort ingénieux et M. Pallis pourrait ici avoir raison.

Nous ne pensons pas qu'il faille en principe proscrire toute conjecture sur le texte du Nouveau Testament (1) mais nous estimons qu'une conjecture ne peut être proposée que quand une explication du texte transmis est décidément impossible. M. Pallis n'est peut-être pas toujours aussi réservé et aussi prudent qu'il le faudrait. La pente, il faut le reconnaître, est glissante et, avec sa méthode, on risque fort de se laisser trop facilement entraîner à déclarer un texte corrompu sans avoir fait tout le nécessaire pour le comprendre et sans tenir compte du fait qu'il y a des textes qui restent obscurs non parce qu'ils sont corrompus, mais parce que nous ne sommes pas en possession de tous les éléments qu'il serait nécessaire d'avoir pour les comprendre.

Maurice GOGUEL.

Œuvres complètes de Flavius Josèphe, traduites en français sous la direction de Théodore Reinach, t. IV, **Antiquités judaïques**, l. XVI-XX. Traduction de G. Mathieu et L. Herrmann, avec le concours de S. Reinach et J. Weill, Paris, librairie Ernest Leroux, 1929, 1 vol. in-8°, 301 pages, prix 40 francs. — Par une heureuse circonstance le t. IV de la traduction des *Œuvres de Flavius Josèphe*, dirigée par feu Théodore Reinach et qui contient les livres XVI à XX des *Antiquités judaïques*, vient de paraître à un moment où les théories de M. Robert Eisler appellent à nouveau l'attention sur le témoignage de Josèphe et vont certainement provoquer bien des discussions sur nombre de passages contenus précisément dans les livres dont la traduction vient de nous être donnée.

La traduction est l'œuvre de MM. G. Mathieu et L. Herrmann. On ne nous dit pas au juste en quoi a consisté la collaboration de MM. S. Reinach et J. Weill. M. Théodore Reinach a revu la traduction jusqu'à XVIII, 2, 2. M. Salomon Reinach en a revu la fin. Les deux frères ont ajouté quelques notes qui portent leurs initiales.

La version est fidèle et claire. Les notes auraient pu être plus complètes et plus détaillées. Il ne faut toutefois pas oublier que c'est une traduction et non un commentaire de l'œuvre de Josèphe qui nous est offerte.

L'accord n'est pas toujours parfait entre les traducteurs et MM. Reinach, surtout M. Salomon Reinach. C'est ainsi que dans la note 1 de la p. 145, MM. Mathieu et Herrmann déclarent interpolé

(1) Voir notre étude *Le texte et les éditions du Nouveau Testament grec*, Paris, 1920, p. 71 *sq.*

Digitized by Google

le fameux passage XVIII, 3, 3 sur Jésus (1) et qu'a la suite de leur note, une remarque entre crochets signée S. R. parle d'un résidu authentique du texte qui serait analogue au contenu de la version slave de la Guerre juive. Peut-être, à défaut d'une entente entre les traducteurs et M. Salomon Reinach, quelques indications bibliographiques un peu plus détaillées et aussi un peu moins unilatérales que celles qui nous sont données auraient-elles été à leur place.

Maurice GOGUEL.

(1) Ils ne font pas la même remarque à propos des mots *Jacques frère de Jésus appelé le Christ* dans XX, 9, 1. A cet endroit M. S. R. note que l'authencité du passage a été contestée à tort.

Digitized by Google

Chronique

CORRESPONDANCE

Nous recevons de M. Jean Rivière la lettre suivante. Nous avons remplacé par des points les passages de cette lettre qui concernent un tiers.

MONSIEUR LE DIRECTEUR,

Mis en cause à deux reprises dans votre revue (pp. 128 et 336) pour délit de « violence », j'ai l'honneur de vous faire observer :

1° que, de mes travaux récents par vous signalés, seul le dernier en date, savoir *le Dogme de la Rédemption après saint Augustin*, vise pour en faire la critique des articles parus dans *la Revue de l'Histoire des religions* ;

2° que la publication d'une étude extrêmement agressive... ....., fut le premier acte de cette polémique pour laquelle vous professez une aversion que je partage avec vous ;

3° que, pour se conformer à la méthode scientifique dont je crois avoir autant que personne le sens et le respect, j'estime qu'il faudrait tout d'abord éliminer du débat.....

En vous demandant, conformément à mon droit, de porter à la connaissance de vos lecteurs des observations qui ne sont ni moins courtoises ni moins impartiales que celles que vous avez bien voulu formuler à mon adresse, je vous prie, Monsieur le directeur, d'agréer, etc.

Signé : Jean RIVIERE, *prêtre,*
professeur à l'Université de Strasbourg.

Enseignement de l'histoire des religions à Paris en 1929-1930. — Suivant l'habitude de la Revue, nous signalons ici les cours et conférences qui, dans les Ecoles ou Facultés de Paris, se rapportent à nos études.

I. — *A l'Ecole des Hautes-Etudes, section des Sciences religieuses,*

M. Mauss : I. Conditions de la croyance à l'efficacité des formules (Australie). — II. Documents concernant les rapports entre

Digitized by Google

le mythe et le rite (Nouvelle-Guinée, Mélanésie), les lundis à 9 h. 3/4 et les mercredis à 9 h. 3/4.

M. G. Raynaud : I. Religions, civilisations et histoire de la Moyenne Amérique et du Pérou précolombiens. — II. Les villes ruinées du Mexique et des Mayas Quichés d'après les récentes expéditions du gouvernement mexicain et de la Fondation Carnegie, les samedis à 14 h. 1/2 et 15 h. 1/2.

M. M. Granet : I. Les pratiques de la longue vie dans la religion chinoise. — II. Etudes de textes taoistes, les mercredis à 9 h. 1/2 et 10 h. 1/2.

M. A. Foucher. I. Explication de textes brahmaniques. — II. Explication de textes bouddhiques, les mercredis à 14 h. 1/2 et les jeudis à 16 h. 1/2.

M. P. Masson-Oursel : I. Explication des Yogasûtras *(suite)*. — II. Les croyances relatives à la transmigration, les lundis à 14 h. 1/2 et à 15 h. 1/2.

M. A. Moret : I. Le culte des animaux en Egypte et les dieux de Nomes. — II. Exercices pratiques, les mardis à 14 heures et à 15 heures.

M. Fossey : Étude de quelques rituels assyro-babyloniens, les mardis et jeudis à 17 heures.

M. Liber : I. Un type de la piété juive : le hassid de Hillel au Bescht. — II. 1er semestre : Explication du Midrasch Bereschith Rabba. — 2e semestre : Explication de poésies religieuses de l'époque espagnole (2e semestre), les mercredis à 5 heures.

M. M. Gaudefroy-Demombynes : Explication du Coran, sourate 5, les lundis à 4 h. 1/2. — L'organisation de la communauté musulmane à Médine, les mercredis à 4 h. 1/2.

M. J. Toulain : Les religions et les cultes de l'Italie transpadane (Vénétie et Istrie), les jeudis à 3 heures. — Le culte d'Hermès dans la Grèce antique, les vendredis à 5 heures.

M. J. Marx : Études sur le folklore de l'Europe occidentale médiévale et particulièrement de la France, les jeudis à 10 heures. — Étude sur la formation du cycle ossianique *(suite) :* contes populaires *(suite)*, les jeudis à 11 heures.

M. M. Goguel : La formation et le développement de la littérature évangélique, les lundis à 11 heures. — La Passion *(suite)* et la naissance de la foi à la résurrection de Jésus, les mercredis à 2 heures.

M. H. Ch. Puech : Recherches sur les origines de la mystique chrétienne : exposé de la question dionysienne et explication des « Noms divins » et de la « Théologie mystique » du Pseudo Denys l'Aréopagite, les mercredis à 11 heures. — La résistance spirituelle de l'hellénisme au christianisme ; la polémique païenne, des origines à Plotin, les vendredis à 2 h. 1/4.

M. P. Monceaux : Le troisième livre des Confessions de saint Augustin, les lundis à 2 h. 1/4. — Saint Martin et le Priscillianisme, explication et commentaire des récits de Sulpice Sévère, les mercredis à 3 h. 1/4.

Digitized by Google

M. G. Millet : Les églises byzantines, slaves et roumaines du XIIIe au XVIe siècle, les icones russes, les jeudis à 2 h. 1/2. — Études pratiques sur le premier art chrétien et l'art byzantin, les samedis à 9 h. 1/2.

M. l'abbé L. Mariès : Le psautier byzantin illustré dans ses rapports avec la liturgie et l'exégèse, les jeudis à 3 h. 1/2.

M. P. Alphandéry : Études sur l'histoire littéraire de la Croisade, les mardis à 3 h. 1/4. — Les fondements doctrinaux de l'Albigeisme, les vendredis à 3 h. 1/2.

Mgr de Mayol de Lupé : L'idée de paix et son évolution dans la société chrétienne du Ier au XIIIe siècles (les conciles de la paix), les samedis à 3 heures.

M. Et. Gilson : Les théories scientifiques de l'École d'Oxford au XIIIe siècle, les mercredis à 4 h. 1/2. — La théorie de la connaissance chez Saint Augustin et dans l'école Augustinienne, les mercredis à 2 h. 1/2.

M. R. Genestal : L'excommunication, les mardis à 2 heures. — Explication de textes relatifs au mariage, les vendredis à 2 h. 1/4.

M. l'abbé Em. Sevestre : Les sources du droit ecclésiastique français contenues dans les ouvrages des canonistes au XVIIIe siècle, les vendredis à 10 h. 1/2.

M. A. Bayet : La morale chrétienne en Gaule, les jeudis à 10 heures. — Pascal et les casuistes, les jeudis à 11 heures.

M. Ad. Lods : Les textes haggadiques de l'Ancien Testament, les lundis à 8 h. 1/2.

Mlle J. Renaud : Classement et explication des documents de la collection chrétienne et byzantine, les samedis à 10 h. 1/2.

M. A. Koyré : Études sur Jean Huss et le mouvement hussite, les jeudis à 5 heures. — La science et la foi au XVIe siècle, les vendredis à 3 h. 1/2.

M. O. Janse : L'archéologie scandinave et la mythologie *(suite) :* l'âge du bronze et du fer, les vendredis à 5 heures.

M. H. Jeanmaire : Recherches sur quelques aspects du culte d'Apollon, les vendredis à 10 heures.

II. — *A l'Ecole des Hautes-Etudes*
Section des Sciences historiques et philologiqes

M. Isidore Lévy : Recherches sur l'histoire de la Syrie ancienne et histoire d'Israel, les samedis de 15 h. 1/2 n 17 h. 1/2.

M. Samaran : Manuscrits des Pères de l'Église, le mardis à 18 heures.

M. A. Jeanroy : Explication de la « Vie de Sainte Agnès », les lundis à 15 h. 3/4.

M. Abel Lefranc : Études sur les œuvres françaises de Jean Calvin, les lundis à 17 heures.

Digitized by Google

M. Sylvain Lévi : Explication de la Trimçikâ de Vaçubandhu, les jeudis à 14 heures et les vendredis à 15 heures.

M. V. Scheil : Déchiffrement de textes religieux originaires de Boghaz-Keui, les lundis à 8 h. 1/2.

M. J. Przyluski : Les éléments communs au Mahabharata et aux textes bouddhiques, les vendredis à 10 heures..

III. — *Au Collège de France*

M. Baruzi : L'Epitre aux Hébreux et le renouvellement au XVI^e^ siècle des discussions concernant ses origines. Problèmes d'attribution et d'interprétation, les lundis à 10 h. 1/2. — La mystique d'Angelus Silésius, ses origines et son influence, les samedis à 10 h. 1/2.

M. Massignon : Le Wahbalisme et l'essai de réforme hanbalite des mœurs dans l'Islam contemporain *(salafiyá)*, les mercredis à 10 h. 1/2. — Les caractéristiques de la psychologie mystique musulmane d'après des textes inédits et des documents nouveaux, les samedis à 10 h. 1/2.

M. A' Morel : La littérature historique et philosophique du Moyen Empire, les lundis à 14 heures.

M. Marçais : La littérature « hadith », les vendredis à 1 heure, les samedis à 11 h. 1/4.

M. Sylvain Levy : Interprétation des bas-reliefs du monument de Kora-Kudier (Java), galerie inférieure (Boro), les vendredis à 10 heures.

M. Przyluski : Le bouddhisme en Annam, les vendredis à 15 h. 1/2. — La conquête de la Toison d'or dans les traditions indochinoises, les vendredis à 15 h. 1/2.

M. Maurice Croiset : La légende d'Ulysse et la formation de l'Odyssée, les mercredis à 14 heures.

M. Monceaux : Le livre de saint Jérôme sur les hommes illustres, le lundi à 15 h. 1/4. — Explication du troisième livre de la « Cité de Dieu » de Saint Augustin, le mercredi à 14 h. 1/4.

IV. — *A la Faculté des Lettres*

M. Gilson : Les doctrines philosophiques du haut Moyen âge, les mercredis à 10 heures .— Problèmes de psychologie thomiste, les mardis à 11 heures.

M. Guignebert : L'Église de Rome, de la fin du 1^er^ siècle à l'édit de Milan, les vendredis à 17 heures.— L'évangile selon Matthieu, les mardis à 15 h. 1/4.

M. Ad. Lods : La littérature hébraïque au temps des Prophètes, les mercredis à 15 h. 1/2. — Histoire de la littérature juive depuis le V^e^ siècle, les lundis à 8 h. 3/4.

Digitized by Google

M. Vendryès : Explication du texte d'Ulfilas, les mercredis à 15 heures.

Les conférences dominicales du Musée Guimet ne commençant qu'en janvier, nous publierons ultérieurement leur programme.

Le V^e^ Congrès international d'Histoire des religions

— Nous avons donné plus haut un aperçu général de l'activité du Congrès d'Histoire des religions tenu à Lund en août dernier. Voici la liste des communications qui ont été présentées aux différentes sections :

Section I. — *Questions générales*

R. Pettazzoni (Rome) : L'omniscience de Dieu.

E. C. Moore (Harvard University) : Theology in the Light of the Science of Religion.

K. Bornhausen (Breslau) : Psychologie und Philosophie in der Religionsgeschichte.

A. Bertholet (Berlin) : Dynamismus und Personalismus in der Seelenauffassung.

G. van der Leeuw (Groningen) : Phänomenologie der Seele.

E. Tennmann (Dorpat) : Eine Uebersicht der möglichen Begriffe der Seele.

J. Toutain (Paris) : L'enseignement de l'histoire des religions en France.

D. Tschizewsky (Prague) : Zur Frage über die Pflanze als religiöses Symbol.

E. Mahler (Budapest) : Kalenderfragen in religionshistorischer Beleuchtung.

J. Wach (Leipzig) : Die Auslegung heiliger Schriften.

H. Rust (Königsberg) : Die Seele als Offenbarungsträger.

J. Wach (Leipzig) : Die Gestalten der Hauptjünger in den Stifterreligionen.

II. — *Religions des primitifs et folklore*

O. Pertold (Prague) : The conception of Soul in the Sinhalese Demonworship.

K. Marot (Budapest) : Der Primitive Hochgott, ein Problem der Gestaltpsychologie.

M. P. Nilsson (Lund) : Existiert ein primitiver Seelenbegriff ?

C. Clemen (Bonn) : Der sogenannte Monotheismus der primitivsten Völker.

Digitized by Google

S. Czarnowski (Varsovie) : Le dieu créateur des cosmogonies polynésiennes.

G. Landtmann (Helsingfors) : The actual beginnings of religious offerings as illustrated by a primitive people.

W. Liungmann (Stockholm) : Das Todanstragen vom Rhein bis an den Jenissei.

R. Karsten (Helsingfors) : Die Seelenvorstellungen der Naturvölker.

E. Arbman (Upsal) : Seele und Mana.

C. W. von Sydow (Lund) : Die psychologischen Gründe der Manavorstellung.

E. Nordenskiöld (Göteborg) : The Religion of the Cuna-Indians.

W. Thalbitzer (Copenhague) : Eskimo Concept of Soul.

III. — *Egyptiens et anciens sémites*

A. Grohmann (Prague) : Religiöse Kunst und Kulturbau im alten Südarabien.

H. Ingholt (Copenhague) : The Pantheon of Palmyra.

D. Nielsen (Copenhague) : Ueber die arabische Herkunft der jüdischen Nation und Religion.

C. Furlani (Florence) : The so-called Monotheism of Babylonia and Assyria.

O. E. Ravn (Copenhague) : Some disputed Points in Babylonian Sacred Architecture.

E. Briem (Lund) : Der babylonische Himmelsgott Anu.

Selim Hassan (Le Caire) : The remains of religious customs of ancient Egypt in modern Egypt.

Selim Hassan (Le Caire) : The Oracles of ancient Egypt.

IV. — *Grecs et Romains*

O. Weinreich (Tübingen) : Menekrates-Zeus und Salmoneus, ein Beitrag zum Gottmenschentum.

S. Eitrem (Oslo) : Philostrats Heroikos als religionsgeschichtliche Quelle.

Th. Zielinski (Varsovie) : La guerre à l'outre-tombe chez les Hébreux, les Grecs et les Romains.

A. D. Nock (Cambridge) : The admission of rulers to a share in the worship of Deities.

E. R. Dodds (Birmingham) : Religion and Magic in the last age of greek Philosophy.

E. Bickel (Bonn) : Die verschiedenen Seelenvorstellungen in homerischen volksepos.

F. M. Cornford (Cambridge) : The Soul in Plato.

H. J. Rose (Saint-Andrews) : Ancient Italian beliefs concerning the Soul.

Digitized by Google

M. Gundel (Giessen) : « Ein Stern bin ich geworden », ein Beitrag zur Lichtlehre der Seele.

L. Deubner (Berlin): Ueber ein Relief des Kybelekreises.

C. Blinkenberg (Copenhague) : La déesse de Lindos.

A. W. Pearson (Upsal) : Ein mykenisches Kenotaph zu Dendra.

F. Cumont (Rome): Un nouveau rescrit d'Auguste contre les violateurs de sépultures.

K. Latte (Bâle) : Daimon im altgriechischen Volksglauben.

T. A. Sinclair (Londres) : The Days of Hesiod.

V. — *Germains, Celtes et Slaves*

V. Scerbakioskyj (Prague) : Reste der ursprünglichen Religion in der Ukraina .

J. Mirtschuck (Berlin) : Messianismus bei den Slaven.

V. Tchaikanovitch (Belgrade) : Einige charakteristische Züge in der altserbischen Religion.

K. Krohn (Helsingfors) : Die Bedeutung der finnischen Mythologie für die skandinavische.

M. Lithberg (Stockholm) : Mutterrechtliche Züge in der nordischen Götterwelt.

E. Klein (Stockholm) : Der Ritus des Tötens bei den nordischen Völkern.

K. B. Wiklund (Upsal) : Die Quellen unserer Kenntnis von der alten Religion der Lappen.

W. Maldonis (Riga) : Der Gottesbegriff in altlettischen Volksliedern und Märchen.

Mme V. Persson (Upsal) : Les religions et les divinités dans l'ornement scandinave sur les amulettes, sur les tissus et les tapis, sur les dentelles, sur les outils et les vases en bois.

C. Meckel (Berlin) : Der Tylorsche Seelenbegriff und die germanischen Quellen.

O. Almgren (Upsal) : Die nordischen Felsenzeichnungen der Bronzezeit als religionsgeschichtliche Urkunden.

S. Czarnowski (Varsovie) : Le sanglier mythique des Gaulois et des Bretons insulaires.

C. Clemen (Bonn) : Südöstlische Einflüsse auf die altnordische Religion.

W. H. Vogt (Kiel) : Altgermanische Kultrede.

VI. — *Iran, Inde et Extrême Orient*

O. Franke (Berlin) : Die Konfuzianierung des chinesischen Staates zur Han-Zeit.

E. Tuneld (Lund) : La biographie Majjhimanikaya de Bouddha.

Digitized by Google

Jal Dastur C. Pavry (Londres) : The Soul Conception in the Gathas of Zarathustra.

A. Christensen)Copenhague) : La sagesse religieuse et morale de la Perse sous Khusrau I Anösarwân.

H. S. Nyberg (Upsal) : Le dieu Zurvân.

S. Konow (Oslo) : The Indian Conception of God.

A. Ziseniss (Hambourg) : Kârttavisya Arjuna, ein indischer Heros und sein Kult.

Mme H. de Willman-Grabowska (Cracovie) : L'idée de l'âtman dans les principaux Brahmana.

P. Alphandéry (Paris) : Survivances manichéennes dans le Moyen âge latin.

H. H. Schæder (Königsberg) : Das Problem des Manichaïsmus im gegenwärtigen Stand der Forschung.

VII. — *Islam*

Mustafa Abdel Razik (Le Caire) : La révélation dans l'Islam.

T. Andrae (Upsal) : Die Apophtegmen der sufischen Väter.

Sir T. W. Arnold (Londres) : Jesus and Mary in Muslim religious Art.

M. Fuad (Constantinople) : L'influence du schamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans.

N. A. Winkler (Tübingen) : Karina, die Doppelgängerseele im Volksglauben der arabischsprechenden Mohammedaner.

VIII. — *Judaisme et Christianisme*

A. Causse (Strasbourg) : La rationalisation du rite et de la coutume dans la législation deutéronomique.

L. Kohler (Zurich) : Religion und Recht in Israel.

A. Bentzen (Copenhague) : Some remarks on the Character of the Messianic Movement among the Jews in the year 520 B. C.

J. B. Aufhauser (Munich) : Die Anpassung der christlichen Mission an die nichtchristliche Umwelt.

G. Aulen (Lund) : Does the old christological Dogma signify a Hellenization of Christianity ?

A. Florovsky (Belgrade) : Le culte de Saint-Venceslav, prince tchèque en Russie.

R. A. Casey (Cincinnati) : The Armenian Manuscripts of St Athanasius and their importance.

G. Bertram (Giesen) : Paulus Christophoros, ein anthropologisches Problem des neuen Testaments.

R. Eisler (Unterach) : Die vermeintliche Statue Jesu und der Haemorroïssa in Paneas bei Euseb.

D. Schütz (Kiel) : Die Osuarien Palästinas.

Digitized by Google

Ch. Guignebert (Paris) : Remarques sur quelques représentations chrétiennes antiques touchant l'origine et la nature de l'âme.

A. Klawek (Lwow) : Le ciel comme demeure des âmes dans la Bible.

J. Pommier (Strasbourg) : Ernest Renan et les Psaumes.

S. A. Cook (Cambridge) : The Ideas of Continuance and Soul in Israel.

W. Caspari (Kiel) : Seele und Seelenvermögen des Beters in den hebräischen Psalmen.

Z. Diesendruck (Jérusalem) : Der Seelenbegriff in der jüdischen Religions philosophie des Miltelalters.

A. Titius (Berlin) : Skizze des Einflusses des Platonismus auf das Christentum.

R. A. Hoffmann (Vienne) : Hat die Parapsychologie für die Erforschung des Urchristentums eine Bedeutung ?

R. Eisler (Unterach) : Das Rätsel der sog. Damaskus Inschrift.

Publications nouvelles

— A la séance inaugurale du Congrès de Lund, le Prof. Edv. Lehmann a tracé un tableau magistral de l'évolution des études en l'histoire des religions. *La Revue d'histoire et de philosophie religieuses* a donné, dans son numéro de décembre 1929 (pp. 421-427) cette étude qui présente avec vigueur le bilan des méthodes. Certains des jugements de l'éminent professeur danois nous paraissent insuffisamment nuancés : ils n'en restent pas moins des thèmes précieux à discussions ultérieures. Pour M. L. l'histoire des religions est une science très jeune ; son « berceau était la *philosophie* », celle du XVIII^e^ siècle. Puis la *philologie*, comme auparavant la philosophie, a voulu prendre le commandement suprême. Elle a fâcheusement entretenu l'ancienne confusion entre religion et *mythologie*, bien qu'en certaines parties du monde savant, en France surtout, on eût de bonne heure mis l'accent très nettement sur les cérémonies et coutumes religieuses, sur les cultes et les mœurs. Le « fondateur de la science moderne des religions », Max Müller, donna une singulière puissance à ces études mythologiques, surtout du fait de l'extension du domaine de la philologie à la branche hindoue et iranienne de la linguistique. La « méthode comparative », conséquence de la philologie comparée, vint à la rescousse du système, justifia ses *a priori* les plus regrettables, dégénéra, dit M. Lehmann, en « comparaison absurde », en affirmation d'origines uniques pour des manifestations religieuses très diverses, en rapprochements arbitraires, en fixation de lois factices calquées sur celles qui règlent dans une famille linguistique commune les altérations phonétiques et morphologiques des dialectes différents. Par bonheur, l'archéologie vint contrôler la philologie comparée au moins autant qu'elle l'appuya. La préhistoire, les

Digitized by Google

études folkloriques, l'éthnographie aidèrent l'archéologie et souvent battirent en brèche l'édifice du comparatisme philologique. M. Lehmann voit, il est vrai, à ces heureuses tendances une déviation dangereuse dans certain « évolutionnisme » qui, à son avis, prétendit trop souvent tout développer en partant d'un principe unique, joua (et joue encore, dit-il) dans l'histoire des religions le rôle qu'avait joué autrefois la spéculation romantique... Mais la situation n'est plus la même : une transformation profonde, positive, s'est opérée dans la science des religions à la suite du contrôle plus minutieux exercé de nos jours sur les matériaux dont elle dispose. « Ce ne sont plus les mythes, encore moins les théories sacerdotales qui attirent à présent l'attention du savant, mais le culte. » C'est J. G. Frazer qui, dans le *Golden Bough*, « a pour ainsi dire codifié cette méthode d'investigation ». Le *sujet* religieux s'en trouve déplacé : comme Herder l'avait déjà nidiqué et relevé, « la religion est le bien commun de tout le peuple ». Ce n'est plus la définition de l'essence divine — cherchée surtout comme auparavant chez les prêtres, les poètes, les philosophes, c'est le *rapport* avec le divin ou simplement avec le sacré — adoration, prière, observation des règles sacrées — qui est le centre, le nerf de la religion, ce qui rend religieux l'adhérent d'une religion. Définition *subjective* — entendons par là qu'elle est donnée du point de vue de l'âme humaine. D'où alors, dans la dernière phases des études religieuses, deux positions prises par l'investigation scientifique : méthode psychologique, caractérisée par le nom de William James, qui analyse l'âme individuelle, l'individualité pieuse ; et méthode sociologique, « introduite en France par M. Durkheim et fortement représentée dans la science des religions du Danemark » qui étudie l'âme commune des groupes sociaux. C'est l'« élément le plus récent entré dans le débat, un levain qui fait encore lever toute la pâte ». M. Lehmann ne croit pas à l'impossibilité d'une entente entre les deux méthodes, puisqu'il s'agit d'une simple question historique : « car il parait évident que l'âme collective joue à un stade plus ancien, l'individualité à un stade plus récent ; mais en tant que principes, elles lutteront toujours entre elles ».

De cet examen, dont quelques traits sont un peu schématiques, mais dont l'ensemble est singulièrement suggestif, M. Lehmann conclut-il à un développement continu des procédés d'investigation ou des positions spirituelles des investigateurs ? La conclusion — s'il en est une — de cette remarquable étude nous apparaît, nous l'avouons, comme légèrement déconcertante : c'est à autre chose qu'une synthèse de méthodes, c'est à une philosophie nouvelle de la religion que M. Lehmann convie la recherche indépendante : « Finalement, parvenue à l'âge adulte, la science va retrouver de nouveau son berceau, pour remettre sa cause entre les mains de la philosophie. C'est à cette dernière qu'incombera finalement la tâche théorique d'établir une vue d'ensemble sur toutes les manifestations particulières afin de déterminer l'essence et la valeur de la religion. Plus

Digitized by Google

encore : la religion reste pourtant, en définitive, une vie des idées ; en tout temps elle recevra dans son sein les pensées les plus intimes qui préoccupent le cœur des hommes ».

— Notre collaborateur et ami M. J. Toutain, secrétaire de la Section des sciences religieuses à l'Ecole pratique des Hautes Etudes, a adressé au Congrès de Lund un très important exposé de l'organisation des études d'histoire des religions en France. M. Toutain, empêché, n'a pu le présenter lui-même, mais ce mémoire figurera heureusement dans les Actes du Congrès : on ne saurait souhaiter un tableau plus complet ni plus clair des efforts soutenus qui ont été accomplis dans notre pays pour l'enseignement indépendant des sciences religieuses. M. Toutain étudie les conditions dans lesquelles s'est développée l'histoire des religions en tant que discipline vraiment scientifique, hors de toute idée de propagande morale, sans nulle intention apologétique, depuis 1900 où Jean Réville, à notre premier Congrès, présentait un rapport sur la place que notre discipline occupait et surtout sur celle à laquelle elle pouvait prétendre dans l'enseignement supérieur français. Evolution qui a été marquée depuis cette date par la création de plusieurs chaires d'histoire religieuse en Sorbonne (à la suite de la loi de séparation qui excluait des Universités d'État les Facultés de théologie protestante) et dans plusieurs — pas assez nombreuses encore — Universités provinciales, à Bordeaux, à Aix, à Lille et, depuis 1919, à Strasbourg. M. Toutain indique les grands traits de l'organisation et de la féconde activité de la Section des sciences religieuses à l'Ecole des Hautes Études, l'abondance et la variété croissante des disciplines qui y sont représentées, l'éclectisme, le « non-confessionalisme » qui préside au recrutement de son personnel enseignant, l'indépendance rigoureuse de son esprit, la variété des méthodes qui y sont enseignées et proposées aux travailleurs, chacune apportant à l'œuvre commune sa contribution originale. M. Toutain fait ressortir également l'importance de la « Bibliothèque » émanée de cet enseignement, formée d'œuvres de maîtres ou de disciples en passe de devenir des maîtres, et qui constitue aujourd'hui une preuve éclatante du labeur de l'école, de sa personnalité dans la science contemporaine. Un progrès reste à faire : il faut grouper en un seul organisme les enseignements et les maîtres qui, à l'extérieur comme à l'intérieur des cadres de l'École des Hautes Études, se consacrent à l'histoire des religions entendue dans son sens le plus vaste, car cette « matière aussi ample que diverse » a besoin, pour prospérer, de la collaboration coordonnée de nombreuses disciplines auxiliaires. Un projet en cours d'exécution doit aboutir et aboutira très prochainement à la création d'un Institut d'histoire des religions dans le cadre de l'Université de Paris.

P. A.

Digitized by Google

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME CENTIÈME

PAGES

Jean PRZYLUSKI : *La croyance au Messie dans l'Inde et l'Iran*. 1
MUSTAPHA ABDEL RAZIK : *La révélation dans l'Islam* (Ouahī). 13
Ch. PICARD : *L'eleusinisme et la disgrâce des Danaïdes*..... 48
L. BARBEDETTE : *A propos de Malebranche*..... 117
R. DUSSAUD : *Les trois premiers versets de la Genèse*..... 123
A. SIOUVILLE : *Introduction aux Homélies clémentines*..... 142
P. ALPHANDÉRY : *A propos du récent Congrès d'Histoire des Religions*..... 205

REVUE DES LIVRES

I. — ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Gal (Ladislas) : L'architecture religieuse en Hongrie du XI^e^ au XIII^e^ siècle *(Fr. Macler)*..... 250
Grabar (A.) : Recherches sur les influences orientales sur l'art balkanique *(Fr. Macler)*..... 246
Grimme (A.) : Texte und Untersuchungen zur safatenisch arabischen Religion *(M. Cohen)*..... 95
Levi (A.). La filosofia di Tommaso Hobbes *(B. Landry)*... 96
Lipman (Comm^t^ A.) : Authenticité du Pentateuque ou la Critique devant la tradition *(Ad. Lods)*..... 88
Löhr (Max) : Das Denteronomium (Untersuchungen zum Hexateuchproblem II) *(Ad. Lods)*..... 229
Magnien (V.) : Les Mystères d'Eleusis *(A. Boulanger)*..... 224
Préclin (E.) : L'Union des Églises gallicane et anglicane *(J. Marly)*..... 98
Préclin (E.) : Les Jansénistes du XVIII^e^ siècle et la constitution civile du clergé *(J. Marly)*..... 99
Roussel (P.) : Un nouvel hymne à Isis *(R. Dussaud)*..... 86
Roussel (P.), Cloché (P.), Grousset (R.) : La Grèce et l'Orient *(Ch. Picard)*..... 221

Digitized by Google

PAGES

Siebens (A.-R.) : L'origine du code deutéronomique *(Ad. Lods)* 229
Valmin (N.) : Descriptions de la Messénie *(A. Dussaud)*... 85
Voslé (J.) : Catalogue de la bibliothèque syro-chaldéenne de Notre-Dame des Semences *(F. Nau)*..... 93
Wiener (Harold M.) : The Altars of the Old Testament *(Ad. Lods)* 229
Windisch (Dr H.) : Der Sinn der Bergpredigt *(M. Goguel)*.. 91
Woodbrooke Studies I et II *(Fr. Nau)* 237

II. — NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Aubanel (P.) : Le Génie sous la tiare *(P. Alphandéry)*..... 108
Bulletin of the School of Oriental Studies, vol. V, part. I *(P. Masson-Orasel)*..... 103
Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient, t. XXVII *(V. Masson-Orasel)*..... 255
Coulbeaux (J.-B.) : Histoire politique et religieuse de l'Arménie *(M. Cohen)*..... 105
Cumont (Fr.) : Les religions orientales dans le paganisme romain *(P. Alphandéry)*..... 106
Fascher (E.) : Vom Verstehen des Neuen Testaments *(M. Guisbuyer)* 254
Flavius Josèphe : Œuvres traduites sous la direction de Théodore Reinach *(Maurice Goguel)* 257
Festschrift zum 75 jahrigen Bestehen des jüdisch-theologischen Seminars *(M. Guisbuyer)*..... 253
Garçon (Maurice) : Vintras hérésiarque et prophète *(P. Alphandéry)* 109
Jacquin (A.-M.) : Histoire de l'Église, t. I *(P. Alphandéry)*. 106
Journal of the American Oriental Society (vol. 48) *(P. Masson-Oursel)* 255
Journal of the American Oriental Society (vol. 49) *(P. Masson-Oursel)* 103
Klostermann (Er.) : Das Lukasevangelium erklärt *(M. Goguel)* 256
Léon de Modène : Cérémonies et coutumes qui s'observent aujourd'hui parmi les Juifs *(P. Alphandéry)* 109
Macler (Fr.) : Trois conférences sur l'Arménie *(P. Alphandéry)* 106
Muséum of Far Eastern Antiquities (The), t. I *(P. Masson-Oursel)* 104
Nabushiro Matsumolo : Essai sur la mythologie japonaise *(P. Masson-Oursel)*..... 104
Pallis (A.) : Notes on St Luke and the Acts *(M. Goguel)*. 256
Rybinski (Joseph) : Der Malákh Jahwe *(M. Ginsburger)*... 253
Spiegelberg (Fr. H.) : Die Profanisierung des japanischen Geistes *(P. Masson-Oursel)*..... 105

Digitized by Google

PAGES

Seillière (E.) : Le néo-romantisme en Allemagne. II. La Sagesse de Darmstadt *(P. Alphandéry)* 110
Vernet (F.) : La spiritualité médiévale *(P. Alphandéry)*... 107
De Vries (G.-J.) : Bijdrage tot de psychologie van Tertullianus *(Ch. Guignebert)*..... 255

CHRONIQUE, par *MM. R. Dussaud* et *P. Alphandery*

Enseignement de l'histoire des religions à Paris en 1929-1930, p. 259.
Généralités : Dölger, Antike und Christentum, p. 112 ; Edv. Lehmann, L'évolution des études sur l'histoire des religions, p. 267 ; J. Toutain, L'organisation des études d'histoire des religions en France, p. 269.
Congrès d'histoire des religions : Liste des communications présentées au Congrès de Lund, p. 263.
Religions de la Grèce et de Rome : A. Boulanger, L'Eleusinisme dans les Argonautiques d'Orphée, p. 113 ; P.-L. Couchoud, Le Mythe de la danseuse obscène, p. 113.
Christianisme ancien : M. Goguel, Jésus et le Messianisme politique, p. 114.
Christiannisme du Moyen âge : P. Champeaux, Les trois conceptions de la coutume au Moyen âge, p. 115.
Christianisme moderne : F. Sartiaux, Bossuet a-t-il été marié ? p. 115.
Correspondance : Lettre de M. Jean Rivière, p. 259.

Le Gérant : Ernest LEROUX.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

UNIVERSITY OF MINNESOTA
wils,per t.99-102

Revue de l'histoire des religions.

3 1951 001 360 398 T

Digitized by Google